



东方历史学术文库

王学与晚明的师道 复兴运动

邓志峰
◇ 著

社会科学文献出版社



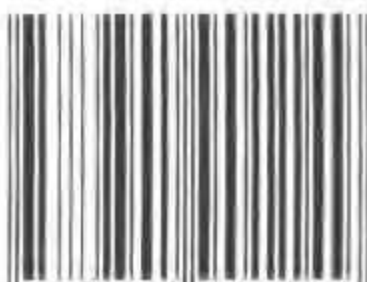


东方历史学术文库

邓志峰的《王学与晚明的师道复兴运动》，以晚明统治学说涵泳的君道与师道的相关度为主线，博考历史文献，细考历史争议，从而论证王学的萌生、遭禁、复苏、隆盛、分化、自残，以及走向衰落，都堪称视角独特，思路新颖，较诸既往相应之论著，实属一种突破。能在研究成果密集的学术领域，取得关键性的突破，可谓难能可贵。

——朱维铮

ISBN 7-80190-114-2



9 787801 901149 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80190-114-2/K · 042

定价：32.00元



东方历史学术文库

王学与晚明的师道 复兴运动

邓志峰/著

社会科学文献出版社

王学与晚明的师道复兴运动

· 东方历史学术文库 ·

著 者 / 邓志峰

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号

邮政编码 / 100005

网 址 / <http://www.ssdph.com.cn>

责任部门 / 编辑中心

(010)65232637

项目经理 / 宋月华

文稿编辑 / 章绍武

责任校对 / 枣 栗

责任印制 / 同 非

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010)65139961 65139963

经 销 / 各地书店

读者服务 / 客户服务中心

(010)65285539

法律顾问 / 北京建元律师事务所

排 版 / 东远先行彩色图文中心

印 刷 / 北京四季青印刷厂

开 本 / 850 × 1168 毫米 1/32 开

印 张 / 15.75

字 数 / 376 千字

版 次 / 2004 年 1 月第 1 版

印 次 / 2004 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 7-80190-114-2/K·042

定 价 / 32.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社客户服务中心联系更换



版权所有 翻印必究

《东方历史学术文库》 学术评审委员会

主任委员 戴 逸
副主任委员 齐世荣 金冲及
委 员 (以姓氏笔画为序)
王思治 邓小南 刘桂生 刘家和
阮芳纪(常务) 张振鹗 张椿年
陈铁健 经君健 郭松义 阎步克
谢曙光

《东方历史学术文库》 编辑委员会

主 任 沈志华
编 委 (以姓氏笔画为序)
丁一川 于 沛 王小甫
朱渊寿 李世安 李丹慧
杨 群 朱月华 张 彤
陈东林 胡宝国 徐思彦

《东方历史学术文库》

书 目

1994 年度

《魏忠贤专权研究》，苗棣著

《十八世纪中国的经济发展和政府政策》，高王凌著

《二十世纪三四十年代河南冀东保甲制度研究》，朱德新著

《江户时代日本儒学研究》，王中田著

《新经济政策与苏联农业社会化道路》，沈志华著

《太平洋战争时期的中英关系》，李世安著

1995 年度

《中国古代私学发展诸问题研究》，吴霓著

《官府、幕友与书生——“绍兴师爷”研究》，郭润涛著

《1895～1936 年中国国际收支研究》，陈争平著

《1949～1952 年中国经济分析》，董志凯主编

《苏联文化体制沿革史》，马龙闪著

《利玛窦与中国》，林金水著

《英属印度与中国西南边疆（1774～1911 年）》，吕昭义著

1996 年度

《明清时期山东商品经济的发展》，许檀著

《清代地方政府的司法职能研究》，吴吉远著

《近代诸子学与文化思潮》，罗检秋著

《南通现代化：1895～1938》，常宗虎著

《张东荪文化思想研究》，左玉河著

1997 年度

《〈尚书〉周初八诰研究》，杜勇著

《五六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》，
侯旭东著

《世家大族与北朝政治》，陈爽著

《西域和卓家族研究》，刘正寅 魏良弢著

《清代赋税政策研究（1644～1840年）》，何平著

《边界与民族——清代勘分中俄西北边界大臣的察哈台、满、
汉五件文书研究》，何星亮著

《中东和谈史（1913～1995年）》，徐向群 官少朋主编

1998 年度

《古典书学浅探》，郑晓华著

《辽金农业地理》，韩茂莉著

《元代书院研究》，徐梓著

《明清高利贷资本》，刘秋根著

《学人游幕与清代学术》，尚小明著

《晚清保守思想的原型——倭仁研究》，李细珠著

1999 年度

《唐代翰林学士》，毛蕾著

《唐宋茶业经济》，孙洪升著

《七七事变前的日本对华政策》，臧运祜著

《改良的命运——俄国地方自治改革史》，邵丽英著

2000 年度

《黄河中下游地区的东周墓葬制度》，印群著

《中国地名学史考论》，华林甫著

《宋代海外贸易》，黄纯艳著

《元代史学思想研究》，周少川著

《清代前期海防：思想与制度》，王宏斌著

《清代私盐问题研究》，张小也著

《清代中期婚姻冲突透析》，王跃生著

《农民经济的历史变迁——中英乡村社会区域发展比较》，徐浩著

《农民、市场与社会变迁——冀中 11 村透视并与英国农村之比较》，侯建新著

《儒学近代之境——章太炎儒学思想研究》，张昭军著

《犹太民族史上的东方一页：一个半世纪以来的上海犹太人》，潘光 王健著

《俄国东正教会改革（1861~1917）》，戴桂菊著

《伊朗危机与冷战的起源（1941~1947 年）》，李春放著

2001 年度

《〈仪礼·丧服〉考论》，丁鼎著

《南北朝时期淮汉迤北的边境豪族》，韩树峰著

《两宋货币史》，汪圣铎著

《明代充军研究》，吴艳红著

《明代史学的历程》，钱茂伟著

《清代科举家族》，张杰著

《清代台湾的海防》，许毓良著

《清末民初无政府派的文化思想》，〔韩〕曹世铉著

2002 年度

《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》，任士英著

《王学与晚明的师道复兴运动》，邓志峰著

《混合与发展——江南地区传统社会经济的演变（1900～1950）》，马俊亚著

《敌对与危机的年代——1954～1958 年的中美关系》，戴超武著

《东方历史学术文库》 改版弁言

从1998年起，文库改由社会科学文献出版社出版。

设立文库的初衷，“出版前言”都讲了，这是历史记录，改版后仍保留，同时这也表明改版并不改变初衷，而且要不断改进，做得更好。

1994年，面对学术著作出书难，由于中国社会科学出版社的毅然支持，文库得以顺利面世，迄1997年，已出版专著25部。1998年，当资助文库的东方历史研究出版基金面临调息困难时，社会科学文献出版社又慨然接过接力棒，并于当年又出了改版后专著7部。5年草创，文库在史学园地立了起来，应征书稿逐年增多，质量总体在提高，读者面日益扩大，听到了肯定的声音，这些得来不易，是要诚挚感谢大家的；而需要格外关注的是，我们的工作还有许多缺点、不足和遗憾，必须认真不断加以改进。

如何改进？把这几年想的集中到一点，就是要全力以赴出精品。

文库创立伊始就定下，资助出版的专著，无例外要由专家推荐、经编委初审、评委终审并无记名投票通过，从制度上保证择优原则；评委们对专家推荐的书稿，是既充分尊重又认真评选，主张“宁肯少些，但要好些”；前后两家出版社也都希望出的是

一套好书。这些证明，从主观上大家都要求出精品。从客观来说，有限的资助只能用在刀刃上；而读者对文库的要求更是不断提高，这些也要求非出精品不可。总之，只有出精品才能永葆文库的活力。

出精品，作者提供好书稿是基础。如“出版前言”所指出的，开辟研究的新领域、采用科学的研究新方法、提出新的学术见解，持之有故，言之成理，达到或基本达到这些条件的，都是好书。当然，取法乎上，希望“上不封顶”；自然，也要合格有“底”，初步设想相当于经过进一步研究、修改的优秀博士论文的水平，是合格的“底”。有了好书稿、合格的书稿，还需推荐专家和评委的慧眼，推荐和评审都要出以推进学术的公心，以公平竞争为准则。最后，还要精心做好编辑、校对、设计、印装等每一道工序，不然也会功亏一篑。

5周岁，在文库成长路上，还只是起步阶段，前面的路还长，需要的是有足够耐力的远行者。

《东方历史学术文库》编辑委员会

1998年9月

《东方历史学术文库》

出版前言

在当前改革大潮中，我国经济发展迅猛，人民生活有较大提高，思想观念随之逐步改变，全国热气腾腾，呈现出一派勃勃生机，举国公认，世界瞩目。社会主义市场经济在发展而尚待完善的过程中，不可避免地也会产生一定的负面效应，那就是在社会各个角落弥漫着“利之所在，虽千仞之山，无所不止；深渊之下，无所不入”的浊流。出版界也难遗世而独立，不受影响，突出表现为迎合市民心理的读物汗牛充栋，而高品位的学术著作，由于印数少，赔本多，则寥若晨星。尚无一定知名度的中青年学者，往往求出书面无门，感受尤深。这种情况虽然不会永远如此，已使莘莘学子扼腕叹息。

历史科学的责任，是研究过去，总结经验，探索规律，指导现实。我国历来有重视历史的传统，中华民族立于世界之林数千年者，与此关系匪浅。中国是东方大国，探索东方社会本身的发展规律，能更加直接为当前建设有中国特色的社会主义所借鉴。

新中国成立以来，国家对历史学科十分关心，但限于财力尚未充裕，资助项目难于面面俱到。我们是一群有志于东方史研究的中青年学人，有鉴于此，几年前自筹资金设立了一个民间研究机构，现为中国史学会东方历史研究中心。创业伊始，主要是切磋研究。但感到自己研究能力毕竟有限，于是决定利用自筹资金

设立“东方历史研究出版基金”，资助有关东方历史的优秀研究成果出版。凡入选的著作，均以《东方历史学术文库》作为丛书的总名。

我们这一举措，得到了老一辈史学家的鼓励，中青年同行的关注。胡绳同志为基金题词，在京的多位著名史学专家慨然应邀组成学术评审委员会，复蒙中国社会科学出版社允承出版；全国不少中青年学者纷纷应征，投赐稿件。来稿不乏佳作——或是开辟了新的研究领域；或在深度和广度上超过同类著作；或采用了新的研究方法；或提出了新的学术见解，皆持之有故，言之成理。百花齐放，绚丽多彩。这些给了我们巨大的鼓舞，也增强了我们办好此事的信心。

资助出版每年评选一次。凡提出申请的著作，首先需专家书面推荐，再经编辑委员会初审筛选，最后由学术评审委员会评审论证，投票通过。但由于基金为数有限，目前每年仅能资助若干种著作的出版，致使有些佳著不能入选，这是一大遗憾，也是我们歉疚的。

大厦之成，非一木能擎。史学的繁荣，出版的困难，远非我们这点绵薄之力能解决其万一。我们此举，意在抛砖引玉，期望得到海内外企业界，或给予我们财务支持，使我们得以扩大资助的数量；或另创学术著作基金，为共同繁荣历史学而努力。

《东方历史学术文库》编辑委员会

1994年9月

序

朱维铮

为晚明的王学写史很难。可供征引的史料太多，可资征信的文献太少，便属于难点。

且不追溯王学的先驱史。就说 16 世纪初王守仁“龙场悟道”以后吧，到 17 世纪中叶明亡清兴为止，历时不过百来年，业已遍布朝野的王学诸宗派，总共留下多少种著述或语录？连博学的黄宗羲在清初所著《明儒学案》，也仅能举其大略。直到 20 世纪末叶，还有关于晚明王学的重要佚著面世，可为佐证。

也且不列举清代的王学研究文献。就说清末民初不同政治取向的改革论者吧，无不曾从阳明学对日本“尊王倒幕”人士产生过影响的先例中获得灵感，宣称王学是“有用”的传统。康有为、陈天华、孙中山等，都是显例。

许多年前，我转向中国思想文化史研究，尝试打通中世纪与近代的思想史界限，便曾为王学在晚清各派改革者中间都不乏回响的现象感到诧异。尤其令我奇怪的是，我们的近代思想史哲学史论著，对于清末民初彰显如此的史实，非视而不见，即用“历史局限”之类遁词打发。那理由，当然是王学早已被判为主观唯心论。难道戊戌时期的康有为、辛亥前后的孙中山等，能以复活王学表征他们的“进步”哲学理念么？特别是孙中山晚年力倡的“知难行易”哲学，既然被蒋介石、毛泽东共同赞赏，怎可说成

王守仁“知行合一”说的变种呢？但我认为这类逻辑站不住脚，不仅由于它背离马克思对于旧唯物论的批判，即旧唯物论在发展人的主观能动性方面远不如旧唯心论，而且由于它无视乃至抹杀历史事实。

那种单凭意识形态需要来判断传统学说的非历史尺度，近年在学界愈来愈失却市场。由晚明王学研究，渐成人文学科博士或硕士论文选题的热点，便可窥见其中消息。个中缘由当然很复杂，既有突破观念禁锢或者填补历史空白的考虑，也有接受外来思想体系启迪而萌发的冲动。从后一点来看，民初学界曾为孤军的新儒学，或称现代儒家学说，绵历在海外多年“花果飘零”以后，由边缘回归中心，在海内获得由点到面的回响，显然是因素之一。

所谓新儒学或称现代儒家学说，在海外早已形成不同学派，虽然同赞孔孟原典，却无不钟情于宋明理学。一如自二程至朱陆的早期理学从未消弭歧义，新儒学的现代形态，即使处在边缘地位，论及程朱与陆王所解释的孔孟原教旨，谁更契合真“理”，也是见仁见智。不消说，它在向中心回归过程里，迫于环境或索于成说，呈现教旨缩水与释义膨胀的态势，同样不足为奇。

释义必向传统理学觅取资源。比较地说，标榜“尊德性”的陆王心学，留给后世学人想像驰说的空间，较诸朱熹完形的“道问学”要大得多。何况王守仁将孟轲“人皆可为尧舜”与陆九渊承认四海之内皆有心同理同的圣人论相结合，更使爱好“顿悟”的人士受鼓舞。于是，近年海内以晚明王学为题的论著日多，也许由此可得一解。

然而逻辑到底不能代替历史。历史表明，晚明王学并非南宋陆学的简单重复。从16世纪初王守仁始说“知行合一”，到他死前强调“致良知”说，那20年里的明帝国的社会政治与雅俗文化，究竟发生了怎样的变异，导致王守仁以为有必要调整他的学

术重心？迄今未见令人信服的历史说明。而王守仁在明正德、嘉靖二朝屡建军功，死后就被褫夺世爵，更被明廷打成“伪学”首领，在嘉靖朝遭禁锢达 30 余年之久，怎么解释 16 世纪晚期到 17 世纪中叶王学在明帝国“门徒遍天下”的现象呢？又怎么解释隆庆到万历的 40 多年间，王学便急剧分化为至少九大宗派，而且彼此互相攻讦如水火不相容呢？显而易见，上个世纪的哲学史家或思想史家，奉清初黄宗羲的《明儒学案》为圭臬，沿着黄宗羲、全祖望一路的思路，企图找出王学兴衰分化的观念动因，以论著显示的成果累累，却很难说历史的面纱已被揭开。

因此，五年前邓志峰君选择“王学史”作为博士论文课题，我是赞同的。理由便在于晚明王学的历史行程，需要从历史本身着眼进行再研究。当然也因为邓君在本系攻读中国古代史硕士学位期间，关于明嘉靖朝“大礼议”的研究，已开始显示他对涉及统治观念根本问题的复杂历史事变，具有梳理过程并探寻幽微的基本功力。这也是我支持他提前攻读专门史博士学位的一个原因。

不过赞同的同时，也有担忧。邓君在大学时代是学电子工程的，由技术学科转向人文学科，“蜕皮”自非易事。尽管邓君已用出色成绩表明他已成功越过“隔行”的鸿沟，但能在短短三年间，由纷如茧丝的晚明学术与政治诸史料中，清理出王学的头绪并做出合乎历史的论述么？直白地说，当初我甚至疑心自己是否失误，贸然同意邓君背负过大的任务。

隐忧归隐忧，忝居导师，既不可拔苗助长，也不可尸位素餐，惟有恪尽第一读者职守。虽不能如孔子那样做到“不愤不发，不悱不启”，却总算伴随邓君煎熬了三度春秋。我以为所谓指导，其实是个教学相长的过程。邓君的论文，从初稿到定稿，愈来愈显露“大题大作”的特色，迫使我也不得不重阅晚明学术史乃至宋明“陆学”的若干文献，以取得献疑征信的研讨资格。

应该指出，邓志峰君的《王学与晚明的师道复兴运动》，以晚明统治学说涵泳的君道与师道的相关度为主线，博考历史文献，细考历史争议，从而论证王学的萌生、遭禁、复苏、隆盛、分化、自残以及走向衰落，都堪称视角独特，思路新颖，引证可信，较诸既往相应论著，属于一种突破。论文当然有大题大作的必有缺陷，或可被指为考史较粗，或可被挑剔述史有偏，或可被讥作论史武断。历史的论著必须接受历史的检验。邓君此著，如于细节有瑕疵，当然应该就史论史，但于情可原。作者到底年甫“而立”，能在研究成果密集的学术史领域，取得关键性的突破，可谓难能可贵。

邓志峰君如期完成他的博士论文，获得海内十位评审专家的一致肯定，获得由王元化教授主持的论文答辩委员会的一致通过。随即邓君受章培恒教授主持的本校古典文学博士后流动站接纳，从事为期两年的博士后研究。承章培恒教授和古典文学博士后流动站诸贤不弃，聘我为流动站兼任导师，因而邓君的博士后研究，仍与我合作，课题仍为晚明学术研究。邓君照例苦学苦思，历时两年完成的博士后出站报告，又被流动站诸专家评为优秀，于是邓君复返本系中国古代史教研室任教。

· 限于我的历史经验，我从来拒绝预测涉及具体人事的未来。对于邓君吾也如此。但愿邓君此书的出版，能使他忘记过去，而将每时都视作从零开始的起点。这算序吗？我不知。

2003年4月12夜 三易稿矣

自序

记得当时，我爱秦淮，偶离故乡。向梅根冶后，几番啸傲；杏花村里，几度徜徉。凤止高梧，虫吟小榭，也共时人较短长。今已矣，把衣冠蝉蜕，濯足沧浪。

无聊且酌霞觞，唤几个新知醉一场。共百年易过，底须愁闷？千秋事大，也费商量。江左烟霞，淮南耆旧，写入残编总断肠！从今后，伴药炉经卷，自礼空王。

此文木老人跋《儒林外史》之词也。予每览及此，未尝不临文嗟悼，感慨系之，盖其兴寄者深矣。

《外史》诚奇书也。然晚近之解者多以碎珠断锦视之，于其讥弹讽喻，颇有会心，而于作者之深旨，尚有一间之未达焉。故必于文学类之小说家，上下甲乙之，以为殊不逮《三国》、《水浒》、《金瓶》、《红楼》；不知作者虽自托于小说家者流，其书则每以史笔出之，洵史作也。盖小说即历史，历史即小说，外史亦正史也。

然则其兴寄者何？曰：师道之考古学是也。吴氏生当康、乾高压之世，师道沦亡，扫地以尽；君道挺厉，其势方张。时明季之史，官私作者渐出，于王氏门徒之以道自任，指摘声讨，不遗余力，《明史》、《罪惟录》特其尤著者。当此之际，作者以嘉、万之世为寄托，以故国南都为侨寓，感余音之绕梁，痛典型之隳

散，则其兴怀感愤，乔木之思，岂偶然哉？且也，不应官府荐召之杜少卿，有类乎秦州之王良（当然，亦其本人之夫子自道）；应君主宣召而志不果行之庄征君，事迹则一同乎吴康斋。康斋，有明之儒宗也。南都兴礼，仪文虽未免稍嫌迂阔，其恢弘师道则大旨不殊。以清初时事为之索隐者，何小之也！

予也晚学，庸愚陋劣。北地朴野，学问非其世家；南国飘零，相思岂惟红豆。早岁慕金陵之胜迹，蹶影追怀；中心慨斯文之蹇运，希踪顾伫。虽世殊而时异，惟理至则心通。故发愤而为《外史》之“笺注”，欲表而出之，以彰显我中华士人不灭之精神，往圣昔贤永恒之理想。然则《王学史》与《外史》实表里而一之之作，世之览者，幸不以斯言为狂悖乎？虽然，知之罪之，刍蕘之言视之，非所计也。

癸未暮春于沪上 渙斋识

目 录

序	1
自 序	1
导 言	1
第一节 研究史	1
第二节 王学的派分	14
第三节 师道与师道复兴	19

上编：谁与青天扫旧尘

——嘉靖时期的文化政策

第一章 正嘉之际的政局转换	55
第一节 由藩王世子到天朝皇帝	55
一 引子	55
二 走向北京	56
三 杨廷和：政治与伦理的两难选择	62
第二节 权力的整合	67
一 从龙功臣	67
二 权力的整合	71

第二章 大礼议与更定祀典	76
第一节 天理与人情之争	76
第二节 合法性的重建（一）：重塑三纲	82
一 概念的提出	82
二 尊阳抑阴	84
三 天地分祀	86
第三节 合法性的重建（二）：君道与师道	95
一 圣师之祭	95
二 孔子祀典	98
三 孔庙从祀	102
第四节 合法性的重建（三）：政统的再造	105
一 “后稷”之争	105
二 配天配上帝	109
第三章 伪学之禁	114
第一节 王学诞生	114
一 早年经历	116
二 讲学家	120
第二节 壬午学禁	126
一 山雨欲来	126
二 党争：王守仁与杨廷和	129
第三节 己丑学禁	132
一 新贵内讧	132
二 兔死狗烹	138
三 魏校	141
第四节 伪学朋党	143
一 薛侃和张璁	143
二 夏言与土饯	147

第四章 嘉靖后期的文化形势	157
第一节 天河钓叟明世宗	157
一 自大狂.....	157
二 文字狱.....	161
第二节 无用道学湛若水	166
一 假“天理”.....	166
二 真“伪学”.....	170

中编：泰州学派与晚明的师道复兴思潮

第一章 王艮与晚明的师道复兴思潮	179
第一节 王艮其人其学	179
一 民间宗教家.....	180
二 韬光养晦.....	185
三 蛹化为蝶——自任师道.....	188
四 政治情结.....	191
第二节 王艮的师道思想	197
一 淮南格物与安身立本.....	197
二 君臣关系：公共性与私人性.....	202
三 夫子贤于尧舜.....	206
四 伊傅之学我不由.....	208
五 见龙在田.....	210
第三节 王栋：师道派的嫡传	213
一 诚意：贯通二王.....	213
二 陶铸乾坤.....	218

第二章 狂侠派	221
第一节 颜钧	221
一 引言	221
二 气功：颜钧的人道之门	224
三 早期求道经历	230
四 悟道讲学	234
五 狂侠与在朝	238
第二节 何心隐	245
一 宗族组织：萃和堂	245
二 会：“孔子家”	250
三 “妖逆”的集团	254
四 必学必讲	263
第三章 会通与乐学	266
第一节 王畿	268
一 生平	268
二 世出世法	270
三 会通与师道	275
四 通向信仰之路：房中术	281
第二节 王襞与乐学派	284
一 “懋承家学”的背后	284
二 无所倚之自乐	293
第三节 晚明的会通思潮	300
一 道统论的崩溃	301
二 师道观	306

下编：在朝王学

——王与朱共天下

第一章 思想渊源及行动取向·····	313
第一节 王学护法：徐阶·····	315
一 朱陆合·····	315
二 在朝王学·····	320
第二节 理论代表：耿定向·····	327
一 尽伦实践的朱学“信徒”·····	328
二 “常知”与会通：内外取向的分裂·····	330
三 慎术：“不容已”的本因·····	339
四 自我解脱的儒家“圣人”·····	353
第二章 张居正的反讲学·····	358
第一节 张居正其人其学·····	358
一 引言·····	358
二 少年时代·····	360
三 冷眼旁观者·····	365
四 历史与现实·····	373
第二节 禁讲学及其社会效应·····	378
一 晚明的江南诸生·····	378
二 张居正与清流：控制与反控制·····	386
三 禁讲学的社会效应·····	395
第三章 王守仁从祀·····	403
第一节 迟到的哀荣·····	404
一 身后的凄凉·····	404
二 在朝王学的推动·····	409

6 于学与晚明的师道复兴运动

三 王畿与《中鉴录》	415
四 学随术变	420
第二节 学术与政治	426
一 朱学与湛学：联合反对派	426
二 阁部之争	435
三 万历时期的反中庸思潮	440
征引文献目录	452
后 记	472

导 言

第一节 研究史

王学或者说阳明学，早已成为中国学术史上通行的概念。它的意义和内涵，说来好像明确，其实却很游移。譬如说，当如此一个孤零零的概念被偶然拈出的时候，到底是指王守仁本人的学说，还是指由他所代表的那个学派？一个不甚清晰的提问，总难免带来类似的质疑。照理，以姓名字号指代某人的学说，那末这一学说的个人性当无疑义；不过，把集体创作的思想纳入到个别领袖或先达的名下，同样是国人悠远的心传。一个简单的名词就这样牵缠不清，或许我们只能和晚清学者章太炎一样，慨叹中国学术其失在于“汗漫”了^①。

概念的含混不等于实在的模糊。不过，“名者，实之宾也”，名的混乱至少表明作为社会结构中某一存在的“实”，其真正的形象尚未被明白辨认。王学作为一种个人学术的标识，首先是一套与所有思想家都不同的、独一无二的理论架构；然而一旦当它成为学派的表征，受人关注的焦点就将集中在，它是如何参与当

^① 章太炎：《论诸子学》，见朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》，第354页。

时社会物质和精神利益的瓜分了。无论如何，学派与学说其涵泳的意味都大不一样。

当然，讨论王学的文章如果少了一分王学的潇洒和圆顿，未免大煞风景。人心与道心尽管内涵不同，旨趣大异，但既然同属此心，便无法截然划分。作为一股社会思潮，假如没有学派的力量为之播扬挥洒，正所谓“莫为之后，虽盛而不传”；同样，任何一个学术集群，倘若缺乏圆顿自足的理论予以支撑，那末，无文之言其传不会太远。可以说，学派与学说本就是一枚硬币的两面。既然如此，又有谁会不承认，即便是相同的一枚硬币，在不同的人看来也可能大异其趣呢？在科学家的眼中，在商品交换的场合，在缺乏玩偶的儿童那里，它的角色和功能肯定大不一样。所谓“仁者见仁，智者见智”，本来便是生活世界的常态。

王学自从产生伊始，就在社会结构中担当不同的角色，具有不同的权利，承担不同的义务，行使不同的功能。主体形象的千姿百态，加上后世研究者的不同剪裁，致使王学在历史中的真实状貌扑朔迷离，莫衷一是。从不同的角度写出不同的“历史”，历史似乎真的变成一个可以任人装扮的小姑娘。不过，“淡妆浓抹总相宜”，能让小姑娘不改其明艳娇美的，还在其清纯本色的自身。历史之所以是一个无法否认的客观实在，就在于真正成功的历史研究，无论如何主观，都是在从不同的角度描摹同一个多彩世界的沧桑潮涌，同一种时代精神的回肠荡气。《易》云：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”西谚也说，“条条大路通罗马”，是之谓也。

因此，研究史的回顾无非是要铺陈一下前人到达罗马之前的“朝圣”史罢了。研究者重在“罗马”，得鱼而忘筌；研究史则求通向罗马的“条条大路”，是平坦笔直，还是荆棘遍地？是阳关正道，还是曲径旁蹊？在赏玩沿途景致的同时，后来者的我

们，也可能另辟天地。

当然，作为历代学术史家心目中的宠儿，王学受到了无比的关注。即便是把研究史的上限定在康有为、章太炎以来的晚清，各种各样的成果仍可说汗牛充栋，绝不是在这里三言两语能讲清楚的^①。因此，本书避重就轻，拟对以往王学（或儒学）研究角度做一反思，来彰显拙著一点可能的存在价值。在我看来，以往的研究中，有下述三种思路值得注意。

1. 哲学—宗教

作为“爱智之学”的哲学，对中国文化而言可谓不折不扣舶来品。因此，一向有人对用哲学观念把握中国传统学术的可行性表示怀疑。

不过，把王学作为一种哲学思潮加以考察，仍是近代以来思想界的主流，成果当然也最为丰富。它从思想形态本身的逻辑演进，来还原当时思想者们的内心世界，考量那个时代中国一些最优秀的头脑，对天道、自然、人性、自我以及宇宙万象的抽象把握。从这一研究进路出发，可以忽略不计实际历史中的种种枝蔓，直面思维所指向的问题本身。因此，海德格尔可以和老庄对话，熊十力能够与胡塞尔笔谈^②。王守仁、王畿、李贽这些已萎的哲人，又成为现实当中活生生的存在。在哲学史家那里，前代的思想家与其说是历史中的人物，毋宁说是人类社会诸般思维方式中的若干典型。因为

① 对以往王学研究的评述，大概可参陈荣捷《欧美之阳明学》（载陈荣捷《王阳明与禅》，第149～179页），惜仅论述到20世纪70年代；戴瑞坤《阳明学汉学研究论集》的有关论述。后者于阳明学在日本的研究状况叙述尤详，后附《阳明学研究论著目录》，搜集1897～1986年间中日两国学术界对阳明学研究的论文和著作，颇可一谈。

② 从比较哲学角度讨论上述问题的可参张祥龙《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》；张庆熊《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》。

哲学所关心的问题，都是有关人以及他所置身其中的社会、宇宙之存在的基本问题，这些问题本来超越时代，不随着时空的流转迁变而潜藏消隐。正因为如此，王学，特别是良知现成派（所谓王学左派）对人类生存境遇的揭示，甚至被与现代西方的存在主义思潮相提并论^①。这一点恰好印证了“人同此心，心同此理”那句老话。

哲学史的这种研究取向，决定了它所关注的对象只能是在学术体系上能够自圆其说的少数精英人物。作为一种反思之学，哲学乃是思想者对待宇宙、人生等重大问题的最抽象意义上的把握，贯穿于其中的，是一种思考的自觉。因此，卓越的哲学家所贡献于人类社会的，必将是一个个极为完整（尽管可能不完美）的精神世界。这个世界不可能没有矛盾，但是它至少在某一层面是完善的，它揭示出宇宙、人生某一层面的基本实相。因之，哲学史上的诸般争论，绝大多数都可以化约为立场和方法的歧异。《庄子·齐物论》所谓“此亦一是非，彼亦一是非”，所谓“两行”，正是建立在这样的逻辑起点之上。

不消说，这样的哲学史研究本质上是一种“观念史”（the history of ideas）。诚如罗孚若（Arthur O. Lovejoy）所言，它把关注的焦点放到观念与观念之间的联系上，在思想的潮流当中，推求观念所以产生的各种原因，以及同一潮流当中观念间彼此的逻辑演进^②。在以往有关王学的研究者中间，容肇祖、冯友兰、牟宗三、侯外庐、陈荣捷、劳思光、岛田虔次、冈田武彦、荒本见悟、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）、沈善洪、

① 冈田武彦：Wang Chi and the rise of Existentialism。

② 罗孚若在1948年曾发表 *Essays in the history of Ideas* 一书（Baltimore），以观念史自居。本书对其思想的引述，见史华慈（Benjamin Schwartz）《关于中国思想史的若干初步考察》，张永堂译。

陈来、杨国荣、方尔加等大都属于这一类，这是以往王学研究的主流^①。

“观念史”的研究固然重要，但形式化的思维毕竟难以全面涵括现实的生活世界，哲学史关注的对象未必对现实产生过太大的影响，而后者方才是历史传统的真正根基。“观念史”不足以满足思想史家把思想观念本身视作人类特定的历史环境中的特定产物，这一顽强的好奇心。“人类总是生长在特定的社会之中，具有特殊的制度、特殊的文化背景”，所有这一切都促使一个人“脱离不开他所处的时间与空间”。正是基于这样的信念，在晚近一些有关“思想史”（The intellectual history）方法论的讨论中，如美国学者史华慈，便把思想史的中心课题规定为“人类对于他们本身所处的‘环境’（situation）的‘意识反应’（conscious responses）”，考察思想家的观念意识与其时代环境之间的摩擦互动^②。

事实上，有关“思想史”的方法论诚为晚出，但类似观察问题的角度却并不算新鲜。马克思说，一个人不能超越他的时代，就好比无法超越自己的皮肤。因此，马克思主义史家大多倒是一

① 参见容肇祖《明代思想史》、冯友兰《中国哲学史》，牟宗三《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》，侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（下），劳思光《中国哲学史新编》（III），岛田虔次《朱子学与阳明学》，冈田武彦著、吴光、钱明、唐承先译《王阳明与明末儒学》，荒木见悟《明代思想研究》，陈荣捷《王阳明传习录详注集评》、《宋明理学之概念与历史》，狄百瑞 *Neo-Confucian orthodoxy and the learning of the Mind and - heart*，沈善洪、于凤贤《王阳明哲学研究》，陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》，杨国荣《王学通论——从王阳明到熊十力》，《心学之思——王阳明哲学的阐释》，方尔加《王阳明心学研究》。

② 参史华慈《关于中国思想史的若干初步考察》。

种天然的非观念论者^①，试图在经济基础、政治制度与意识形态的上层建筑中间寻求一种近乎决定性的关联，侯外庐主编的《中国思想通史》便是这一方面的代表作，那以后，与史华慈等人的思路遥契，自觉以“思想史”自任的则有台北大林版《中国思想史》的作者韦正通^②。

观念史和思想史本来各擅胜场，不必相互菲薄。前者有利于当代的思想家在和前贤往哲的对话当中悬解冥契，认同新的“道统”，承接原始的慧命。“一切历史都是现代史”本就是对历史真实毫无兴趣的哲学家的宣言；后者则通过对时代精神的考索和体验，把握历史传统之真实脉络与根基，以此来为当下的现实做出贞定。两者关注的目标不同，因此不必强求一致。

王学并非宗教，但宋明理学一贯对体验的提倡，使它又有了宗教的某些特征。张其昀说，“阳明学虽非宗教，而富于宗教精神”^③，大体上是不错的。王守仁于蛮荒之地穷极悟道，聂豹在监狱当中忽见心体，这在缺乏内心体验的后来人眼中，无不带着诡异的气息。冈田武彦对“内在性研究”或者说静坐体认的重视，陈来对于王学神秘主义的分析，林继平对阳明悟境的探讨^④，表明

① 在《思想史的独立》（“The Autonomy of Intellectual History”）一文中，Leonard Krieger 指出，尽管思想史和观念史在术语上的区分不过是从 20 世纪中叶 Maurice Mandelbaum 等人的文章开始，但实质的分别却是年代久远，渊源有自，可以上溯至希腊、罗马时代。在近代，孔德（Comte）、密尔（Mill）、马克思（Marx）以及恩格斯（Engels）都将他视做思想史方法的代言人。

② 韦氏对史华慈的观点表示赞同，见韦正通《中国思想史》第一章绪论，第 5～9 页。

③ 张其昀：《圆融同一的阳明学》，文见《王阳明传记资料》第 15 册。

④ 冈田武彦：《王阳明与明末儒学·中文版序》；陈来：《心学传统中的神秘主义问题》，载陈来《有无之境——王阳明的哲学精神》附录；林继平：《王阳明龙场悟境探微》，文见其《明学探微》。另外，近来日本学者桥本敬司撰文《中国思想に於ける身体——王阳明の身体知》，着眼点仍然在此，并进而把它看成是可以为整个中国思想提供一种新理解的观点。

晚近的学者，已由纯粹的哲学思辨，向重视自我体认的理学传统复归。

2. 经济—社会

谁曾一瞥 20 世纪以来的中日学术史，便无法不注意取得巨大成就的中国社会经济史研究。从为日本侵华提供决策资源的“支那史”，到 1927 年大革命失败后的中国社会性质论战，再到 1949 年新中国建立以后有关资本主义萌芽问题的讨论，都在很大程度上刺激了中日两国学术界对中国经济史的研究。梁方仲、傅衣凌、加藤繁等一大批优秀的经济史家脱颖而出，对中国古代特别是明清以来社会经济的认识因此更加深入。

经济史界的研究成果和考察对象很快便被纳入到思想史研究的视野中来。侯外庐等人在 1960 年出版的《中国思想通史》第四卷（下）便已开始用“资本主义萌芽时期不同阶级集团的不同态度”来分析万历以后的党争了^①。而在日本，继岛田虔次之后崛起的新一代思想史家如沟口雄三，更把晚明思想界的变化看成经济与社会深刻巨变的伴生物，在某种程度上打破了不同学派的思想分野，致力于揭示思想者们的学术共性。因此，拨开思想表层的迷雾，甚至学术背景完全不同的人物也可能在表达相同的理念。在他对乡村社会主导权的探讨，对“人欲”、“私”等观念变化的揭示，对明清以来理观特质的把握，都可以清晰地看出这一思路^②。与之相仿，试图从“明清思想基调的转变看儒学的现代发展”的现代新儒学的重要代表人物余英时，则把目光投射到明清以来的士商互动，考察在近代商人精神侵入到儒家伦理之后，传

① 见该书第 1096 页

② 参阅沟口雄三著，索介然、龚毅译《中国前近代思想的演变》。

统的建制化 (institution) 儒学的历史命运^①。

从社会经济与政治整体架构来逼近时代大潮中的儒学，这种研究在很大程度上已突破了传统儒学内部的宗派性，为我们展现了一幅宏阔的历史精神画卷。不过，宗派性的超越不等于历史当中没有宗派，这就像“物我两忘”的禅定和心斋，不足以取消现实中生灵的咏叹。执著于“内在理路”之“有”，而忽略了历史真实之“是”，表明沟口雄三、余英时等学者着眼点仍在当下的现实，而非遥远的时空变换。

3. 政治—意识形态

王学是一门探讨宇宙、体验人生、为个体的生存提供终极依据的学问；同时也是晚明社会急速的变革当中，士大夫向社会宣讲，完善儒家建制的学问。不错，这些都是王学在所处的时代情境当中，真实无妄的历史形态。从描摹这样的角色出发，学术界为我们奉献出的形形色色的王学史，可谓洋洋大观。

不过，撇开以上所有这些不谈，历史上的王学至少还有一种更根本的社会角色。这种角色当时人早已耳濡目染，司空见惯，但是，随着事过境迁，人们更注重其思想形态本身的阐释和传承，它的原始形象反而被遮蔽了。爱吃鸡蛋的人很少会去注意生蛋时痛苦的母鸡，却不知鸡蛋的品质和生它的母鸡大有关联。

确切地说，作为对原有意识形态——程朱理学的拒斥和反动，王学是经学这一传统的官方统治学说，在宋明时代重要的一个分支。

经学，顾名思义，是指传统中国的经典之学。在汉武帝

① 参余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》一文，见《士与中国文化》；另《现代儒学论》一书，特别是其中《现代儒学的回顾与展望》及《工商互动与儒学转向》二文。

“罢黜百家，独尊儒术”之后历史中的绝大多数场合，又特指对以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等《五经》为核心的儒家经典的训释和阐扬。在这一过程中，实事求是之学因君人南面之术而变，以经术缘饰吏治，它同时又是统治者用以牢笼天下的政治学说。经学的这种角色在汉唐时代本来不存疑义。

宋以后，经典的注疏逐渐被义理的发挥所代替。王安石《三经新义》等著作昙花一现，程朱一系列的《四书》学最终占据主流。这一系的学说在当时及后世常被贯以“道学”或“理学”的名目^①，但却很少被称为经学。到了清初，顾炎武昌言“古今安得别有所谓理学者？经学即理学也”^②，表明在他那个时代，经学和理学早已分途并驾。前者重视经典的考据，后者则是意识形态的范型。以后的学者大体沿袭这一观念，晚清的今文学家皮锡瑞甚至把性理之学大兴于世的宋明，称做经学史上的“变古”、“积衰”时代，言下之意，不承认理学为经学，尽管他同时也还在一味地倡导一种经学与政术相辅相成的彬彬之治^③。

恢复经学本来面貌的工作，得益于儒家经学崩溃以后的经学史研究。周予同先生在经学史的分系中明确把宋明理学称为“经宋学”，朱维铮先生则更进一步，把经学正式界定为“中世纪的

① 张立文认为，今之所谓程朱理学，就其历史事实而言，称之为道学更为允惬，此论诚然。见张立文《宋明理学研究》，第5~14页。不过应该指出的是，在庆元党禁当中，道学更主要的还是一个政治性的概念。譬如，在当时人的眼中，事功派的代表人物叶适也属道学行列。参陈邦瞻《宋史纪事本末》卷80《道学崇黜》。

② 全祖望：《顾先生炎武神道表》，载钱仪吉纂录《碑传集》卷130。

③ 参皮锡瑞《经学历史》（周予同注释本）有关汉、宋、明经学的评价。

统治学说”^①，阐微发覆，创获良多。从那以后，经学史不再局限于烦琐的文本考释，而是可以被还原成一个个生动的过程，中国经学史的研究，进入了一个崭新的阶段。

事实上，从意识形态角度把握王学，侯外庐、嵇文甫、容肇祖等人的部分作品，可以勉强算在其内。在讨论明代讲学，以及个别学者的政治命运时，时彦和前修都做过一些精彩的研究个案^②。只不过其所揭示的现象尚属冰山一角，全面把握王学与当时官方意识形态关系的作品，则迄今未见。因此，笔者不揣简陋，拟从政学互动的角度对王学稍作探研，目的便在于凸显王学参与意识形态重建的功能。

理清这一问题，势必需对明初以来的文化政策稍做回顾。

如所周知，伴随着明太祖朱元璋在政治上杀戮重臣，废除宰相制度，加强其个人独裁统治等一系列措施的，是他在思想文化领域强硬的手腕与严密的文网。洪武三年，当朱元璋读到孟子“君以民为草芥，民以君为寇仇”一章时，不禁暴怒，下令国子监撤去孔庙中的孟子牌位，剥夺其在孔庙祀典时陪祭的

① 在周予同先生为皮锡瑞《经学历史》（注释本）所作序言《经学史与经学之派别》一文中，他把经学分成西汉今文经学、东汉古文经学、经宋学三大派。朱先生的定义则散见于《中国经学与中国文化》、《中国经学的近代行程》（后文收入《求索真文明——晚清学术史论》）及海南国际新闻出版中心《传世藏书·经库·经学史卷》之“整理说明”等多篇文字中。

② 侯外庐的《中国思想通史》颇注意意识形态的问题，但是对于建立王学与官方意志之间的具体联系，似乎稍显不足。容肇祖在这方面的论述可以《何心隐及其思想》一文为代表，对隆庆、万历之际的文化政策略有涉及（收入《容肇祖集》）。嵇文甫的《晚明思想史论》、《左派王学》多泛泛之论。另外较有价值的文章，如欧阳琛的《王守仁与大礼议》、胡秋原的《论阳明之学——论近世中国没落之四：明代知识分子之自由运动与阳明之学》。此外，对王学的政治思想进行过考察的，尚有萧公权的《中国政治思想史》，未出传统窠臼。

特权^①。使朱元璋暴跳的原因显然是怕以孔孟为师的那班道学门徒，用类似的态度来对待同样草芥生民的他自己。因此尽管碍于儒家道统的需要，更加害怕天命的责罚，不久便恢复了孟子配享^②，但却依然耿耿于怀，洪武二十七年命刘三吾等人对《孟子》一书重新审查，删除了有违禁之语的八十五条，这便是《孟子节文》。节除的《孟子》本文，尽管在永乐编《四书大全》时尽行恢复，但“课试不以命题，科举不以取士”的禁令大概贯彻始终^③。从这个意义上说，明代前期孔庙中那个古貌道心的孟子，是个被阉割了的圣人。

阉割孟子，当然是为了斫削知识人的元气。孟子之以天爵傲公侯，以师道勇于自任，无疑都为统治者所不喜。洪武十二年，朱元璋又在明伦堂左设立卧碑，规定：军民一切利病，世人皆可建言，“惟生员不许”^④！独裁者所深惧的是什么，并不难于揣测。同时又迭兴文狱，法外施刑，明代初年的意识形态领域一片恐怖。

成祖朱棣以靖难起家，杀戮不依附自己的士大夫从不心慈手软。诛十族，瓜蔓抄，表明这位好武的燕王，阴狠残贼仍不输于乃父。但也正是此公，却喜欢“老虎带念珠，假充善人”，造作《圣学心法》一书，批评秦隋法令的严苛，自诩“惟行中之为贵”^⑤。这种情形甚至连在残狠程度不亚于他的清代乾隆皇帝统治下噤声丧气的四库馆臣，都已忍无可忍，“天下后世岂受此欺乎”^⑥？而他的儿

① 《明史》卷139《钱唐传》；又，佚名《皇明小史摘抄》卷上；另可参容肇祖《明太祖的〈孟子节文〉》，前揭《容肇祖集》。

② 全祖望引《典故辑遗》云，孟子配享恢复的原因是由于“司天奏文星暗”，朱元璋疑心天命示警之故，参上引容肇祖文。清张安茂《泮宫礼乐全书》卷3则云“雷震蓬身殿”。

③ 参前揭容肇祖《明太祖的〈孟子节文〉》。

④ 《大明会典》卷78，学校；参前揭吴晗《朱元璋传》，第155页。

⑤ 朱棣：《圣学心法》卷1，统言君道。

⑥ 《四库全书总目提要》卷95，子部儒家类存目一，《圣学心法》四卷。

子，那个即位一年便因荒淫罹阴症而死的仁宗，还是同等的暴虐。翰林院侍读李时勉只是上书劝其亲近儒臣以远离佛老，便被召至便殿，命武士用金瓜一顿猛揍，肋骨打折了三根^①。

专制君主个人的残暴不说也罢，因为这种凶恶本性毫无顾忌的张扬，都是独裁政治体制下必然的产物。不过，在那种体制下，假如某位君主除此之外，还有一些头脑的话，那么天下的知识分子更是永无宁日了。永乐十三年，用朱学观点纂编起来的《四书大全》、《五经大全》成为科举功令的准绳^②，思想界从一统到统死，再也缺乏生气了。以薛瑄为代表的学界大儒，讲究的是“自考亭以还，斯道已大明，无烦著述，直须躬行”^③，不敢做轿中人，而甘做轿夫。上焉者固已如此，下焉者更是只把八股文当成科举入试的敲门砖，幻想着有朝一日弃筏登岸，一样的“穿螺丝结底儿的靴，坐堂、洒签、打人”^④，以此来反观正德、嘉靖以后王学的兴起，在精神上反对墨守、贵乎创新，对僵化的朱学意识形态攻击不遗余力；在观念上，把程朱虚悬在宇宙之外的天理，落实到当下的人世间，说那是一种“思想解放”^⑤，绝非危言耸听。

不过，我不同意那样一种见解，把朱学的崩溃单纯说成是王学的功劳。这种从观念史上由朱学一跃跳到王学，或者顶多加上有陆九渊心学特色的陈献章江门心学、湛若水甘泉之学作其中间环节的做法，在我看来，不仅失之武断，而且和历史真实不符。

道理很简单，从祀孔庙的朱熹和被视作伪学的朱熹并不一样，

① 杨启樵：《明代诸帝之崇尚方术及其影响》，载杨启樵《明清史抉奥》。

② 明初朱学统治的确立，可参侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（下卷），第7～54页。

③ 《明史》卷282《儒林一薛瑄传》。

④ 吴敬梓：《儒林外史》第32回，第219页。

⑤ 洪樵榕：《王守仁（阳明）の思想解放论》。另可参萨孟武《中国政治思想史》第六编第二节《王守仁的思想解放论》。

学术思潮中的朱学与作为统治学说的朱学差异显然。前者还可以批评创新、而后者则不容非议。这样，朱学的腐化就不在其学术的自身，而在其已成为官方的功令。事实上，由理学到心学这一逻辑过程的开出，在朱陆之争的时候已经实现了，但是不了解明中叶这一时代大潮，便不足以解释为什么心学的优势只有到这个时候才完全确立。

说王学是时代大潮的产物，可能过于笼统。因此，有些学者已经开始注意在王学兴起的同时文化政策松动的重要性。在这里，明孝宗弘治年间的某些相对开明的统治方式受到了重视^①。不过，本书更倾向于把明中叶思想界的复苏放到一个更宏观的时代视野中加以考察。事实上，假如注意到作为相权变形的明代内阁权力在宣德、正统年间的发展，特别是内阁票拟权对君权可能给予的制衡^②，以及正统十四年（1449）“土木堡之变”明英宗被俘造成君主权威的实际削弱，便大概可以理解明中叶所出现的思想解放，特别是以王学为载体的师道复兴思潮崛起的内在原因。

这样，在王学产生的时代，经过明初一百多年的生息，民间经济日渐发展，商品市场已经更为繁荣。政治领域阁权日趋高涨，内阁居相位而不名，知识界有了在庙堂宣讲的坚强后盾。文化领域鄙视墨守，昌言自得，则成为一时新风。吴中士人任情放诞，直抒胸臆；“前七子”复古以求解放，反对绮靡无实的“台阁体”文章。思想界，从吴与弼到陈献章，则是陆九渊心学的变相复活，知识分子更加勇于自任。与此同时，甚至一直高高在上的朱学也开始从圣坛走向民间，有了新生的迹象。罗钦顺、崔铣、王廷相、汪俊等一大批与王守仁同时或行辈稍前的学者，都在从不同的角度冲击朱学，或以气学反对理学，或以二程反对朱熹^③。所有这一

① 廖可斌：《明代文学复古运动研究》，第55～66页。

② 参下编第三章第二节对明代阁权的简要回顾。

③ 稍详细的讨论，可参本书上编第二章第一节。

切相互冲击、碰撞，共同谱写了一曲时代的交响乐章。而在各种旋律的交替演进中，王学又无疑是其中的最强音。

本书所述及的王学，实际上涵括了从正德初年王学产生，到晚明以后其自身受到质疑。不过研究的重点仍然放在王学是怎样从一个朝野指目的伪学，变成一种主导思想界的准官方学说^①。因此，以正德十六年（1521）王学在“大礼议”问题上开始崭露头角，到万历十二年（1584）王守仁正式从祀孔庙，从历史的层面，考察王学的兴起与当时文化政策的互动。在这一互动的过程中，王门后学由于行动取向的不同，逐渐发生分化，形成不同的学术流派，具有不同的历史命运。

第二节 王学的派分

王学作为一种学术思潮，其内部可以细分为许多小的学派。在以前的研究中，有两种对王学分派的方式影响最大。

一种是黄宗羲在《明儒学案》中以地域兼顾师承的做法，于是有江右、浙中、南中、楚中、北方、粤闽、泰州（未包括止修）等王门七派的诞生。这种分法对于把握整体学术源流，鸟瞰思想的宏观图景，颇为成功，但落实到具体的个案，可讨论之处却有很多。单以浙中为例，钱德洪与王畿间的理论差别便似乎比他和邹守益之间更甚。另如泰州，以及不属于王门的东林，都令后来的学者争讼不已。另一种是在哲学史上，针对王门后学就良

① 本书之所以称万历十二年以后的王学为准官方学说，理由是作为科举功令的作品依然是朱学的传注。当然，以王学作品取代朱注的努力，在不久之后便出现了，但终究没有成功。因此王学只能侵蚀到八股文的内部，作精神上的转移。嘉、万时代整顿文风的原因即在于此。

知这一概念的不同阐释及态度，分为“现成派”、“修证派”、“归寂派”，或者颇具政治含义的“王门左派”、“王门正统派”。这种派分方式可以日本学者冈田武彦为代表。他说：

据阳明高足王龙溪说，当时就已有归寂、修证、已发、现成、体用、终始六种良知说（《王龙溪全集》卷1，《抚州拟岘台会语》）。如果加以分类，大致是现成、归寂、修证三说。因为提倡良知现成说的，是以王龙溪、王心斋为中心的左派，所以又把该派叫做现成派。因为提倡良知归寂说的是以聂双江、罗念庵为中心的右派，所以又把该派叫做归寂派。因为提倡良知修证说的是以邹东廓、欧阳南野为中心的正统派，所以又把该派叫做修证派。^①

这种以义理归趋为划分标准的方式，是以往研究中的主流。在这一取向王学分派的种类，至少有八种之多^②。

① 冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，第103～104页。左派之说自1934年嵇文甫的《左派王学》出版后，日渐风行，此后他更在《晚明思想史论》中把正统派以外的王学分成左右两种取向，并分别为其后狂禅、修正两派的前驱。由加藤常贤监修，东京大学出版会在1952年初版发行的《中国思想史》出现后，“阳明正统派”、“阳明新派”（即左派王学）二分法（参该书第173～177页），在日本成为主流。冈田武彦在此基础上又细分出右派（归寂派），其实是从哲学史的角度印证了嵇文甫的派分方式。

② 牟宗三“以义理分派而又以发明新见为准”，分王学为三个大宗，以王畿为代表的浙中，以罗汝芳为代表的泰州，以聂豹、罗洪先为代表的江右。见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第266～311页。钱明则用现成、工夫两大系统分别统摄虚无（王畿）、日用（泰州）及主静（聂双江、罗念庵）、主敬（邹东廓、季彭山、刘师泉）、主事（钱德洪）诸派，参钱明《王学流派的演变及其异同》。其余四种分法比较粗糙，三岛复：学问、事功；秋月胤：致知、主静、别派；甲凯：主动、主静；吴康：主谨独戒惧，主虚灵寂照。参钱明《王畿思想在日本的受用与评价》及陈荣捷《宋明理学之概念与历史》，第319～323页。

拿旧瓶装新酒，这在学术传统的继承中并不罕见。王守仁之所谓良知，不也是源出《孟子》？可以容纳王学的“旧瓶”既然如此之众，再来讨论这一问题未免太不自量。不过，派别总是因标准而变，它充其量又只是学者们为了把握王学的实质而想出的权宜之计罢了。既然本书的研究角度已有所不同，再用原来的分派方式，不惟名不正言不顺，更有割足适履之嫌。因此，从本书的立场，对王学进行重新分派，实属当务之急。

本书对王门后学重新派分的标准，乃是王门诸子的行动取向。因为在我看来，无论是一个人还是一个学派，只要他仍然是社会现实中的存在，那么行动总是其生存的基本方式。在这个意义上，行动也就成了生活状态本身。换句话说，即便是一个隐士，即便一个人从不热衷参与任何社会活动，只是沉迷于求真和思辨，那也仍然是一种生存方式，更不要说一个学派了。可以说，任何一种社会中的存在物，都总是在不断进行着这样那样活动的行动着的存在，是关系中的存在。不存在一种孤立、静止的社会实在。

同样，在社会中存在着的每个人都有自己的思想，在社会中存在着的每一学派都有它自身的理论。这些思想和理论既可能是其行动的文饰，也可能是其行为的出发点，又或者兼而有之。在这里，我们把决定一个人或一个学派如何去营构其思想体系的某种内在倾向性，称作他们的“行动取向”。行动取向是生存方式的目标和可能，它决定了一个人或一个学派自身在社会结构中的角色定位。因此，行动取向也就是决定一个行动者如何设计自己行动的那种取向，在这个意义上，它也就是那个行动者的“性格”。

因此说穿了，在这篇有关王学派分的导言中，我们的目的也不过是揭示王门各派的“性格”罢了。性格决定命运，了解了它们的“性格”，我们才能够理解它们如何去参与社会利益的瓜分，如何在彼此之间进行互动，以及为什么会有那样的历史命运。

对于个体来说，性格的养成取决于环境与天赋，特别是其早年的生活经历。对于一个学派而言，社会大潮的激荡与学派领袖们的精神归趋，决定了这个学派的“性格”。在这个意义上，从发生学的角度做历史的研究，重要性无可替代^①。

王学的发展，在时间上大概可以分为三个阶段。从弘治十八年王守仁以讲学自任，到嘉靖七年客死南安，四方弟子羸粮影从、百川宗海，逐渐形成了与朱学分庭抗礼的阳明学派。这个时期尽管由于王守仁个人学说的前后不一，以及弟子们领悟的程度各异，在内部已经开始形成不同的取向，但由于老师的存在，尚不致分崩离析。这是王门第一期。

王守仁去世以后，以其亲传弟子为核心^②，逐渐形成三个大的阵营。江右王门的邹守益、欧阳德、罗洪先、聂豹等人，尽管对良知的把握上颇存差异，但却同样以名教为依归，极力主张躬行实践，在王门弟子当中，与朱学的取向最为接近。因此，这批人大都在海内享有高名，是当世君子班中的领袖。泰州人王艮在学行上不违名教，但气魄却远为宏大。在思想上由乃师的“致良知”，一变而为修身立本的“淮南格物”，以“见龙”自居，以师道自任。由于自我标榜太烈，甚至引起同门之士的反感。另一支则以浙中王畿为代表，在理论上会通三教，具有自我解脱的出世倾向。以三个集群为中心，形成了修证、师道、会通三个学派。

① 劳思光曾对发生学的研究方法给予尖锐批评，认为其“研究结果每每不能 present 一个理论，而只能记述一大堆资料”，《中国哲学史》第一卷，第9页。从哲学史的立场而言，此论不无道理。不过，仅就他所提出的“基源问题研究法”来说，某一思想家之所以会关注某一“基源问题”，这却是哲学史无法解释的，必须诉诸发生学了。事实上，好的思想史研究必须兼顾此二者。前者言其理，后者言其势，相互无法替代。

② 罗洪先与聂豹都是阳明私淑弟子，但其辈分则无疑与阳明亲传弟子相同，此处仅概言之。

这些人除了王畿等少数之外，大都死于隆庆以前，在学术上最活跃的时间则是嘉靖中叶。这是王门第二期。

从嘉靖后期至万历中期，随着王学自身在理论上的发展，以及意识形态领域的交流互动，在原有三派的规模之下，又衍生出这样几个分支。

在朝王学 以徐阶、耿定向为代表（张居正也可以算做其极端的代表人物）的在朝王学，可以视作修证、会通两派的裔孙，在理论上于两家都有吸取，在现实中力主躬行实践。不过，与邹守益、罗洪先辈的难进易退不同，徐、耿等人大都具有极强的政治野心，阳示人以名节，而阴济之以权术。耿定向在行动取向上提倡“庸言庸行”，主张“慎术”，反对师道复兴。张居正虽学本从禅入，且与王学交恶，但聂豹、罗洪先、徐阶、耿定向等的切磋和提携，功不可没。其为人师心自用，又与王学的精神相通。这一派是使王学成为准官方学说的主要动力。

狂侠派 这一派给当时人的印象是一群“江湖大侠”，斯义故名。狂侠派以颜钧、何心隐最为突出，在思想上对师道派有所发展，行动上则更为激进。颜钧使儒学向民间宗教转化，何心隐则逐渐形成社会组织，有自下而上进行革命的嫌疑，因而受到统治者及在朝王学的残酷打击。

乐学派 王艮的次子王襞，明举乃父师道复兴的旗号，暗传的却是老师王畿的衣钵。这一派以王襞、韩贞、朱恕等人为领袖，是王畿、王艮学术的中和。提倡乐学，主张化俗，对师道的真正张扬兴趣不大，因而受到在朝王学的欢迎和鼓励。

会通派 本书所谓会通派，与传统的“泰州后学”或“狂禅派”大体相当，只不过前者失之含混，后者名实混淆，因此并舍其名不用。这一派大抵顺着王畿的思路，把会通的思想推广到极至，由会通三教到夷平诸子，再进而容纳西学，“会通以求超越”。王学至此在实际上已超越了儒学的门户，传统的道统论崩

溃了。在行动取向上也大都和王畿相类，追求自身身家性命的解脱，穷究生死根因。传统所谓悦老、杂禅，其实是自我解脱的需要。其代表人物包括李贽、罗汝芳、杨起元、周汝登、管志道、焦竑、陶望龄等人。由于和泰州师道派颇多渊源，李贽曾问学王襞，罗汝芳一生师事颜钧，因此后期会通派和乐学派一样，大都有着折中王艮、王畿的学术倾向。王艮一派的核心思想是复兴师道。一般来说，与王艮渊源越近，对师道思想保留的越多。罗汝芳依违于君道和师道之间，虽以师道自任，但未尝以师席自居。李贽已经放弃师道的立场，管志道则对之明确表示反对。会通派的这一立场，使它得到在朝王学的默许，成为万历以后思想界声势最大的学派。以上是王门第三期。

王学经过三期发展，衍生出这样一批大大小小的学术分支，这是本书所要论证的一个重要目标。把结论作为眉目拈出，可以姑且视之为假说，读者不妨随文参证。

第三节 师道与师道复兴

一

在王门第二期当中产生了一个泰州师道派，它的历史命运在晚明最为引人注目。原因很简单，以师道自任，在现实的政治架构中往往与君道发生摩擦，冲突渐次升级，最终常常演化为政治上的打击。这样，从思想史的层面考察师道观念本身的变化，对于彰显晚明时代学术与政治互动的精神实质，或许便不无裨益。

从概念的一般意义来说，师道与君道正和传统所谓道统与治统二义相当。王夫之所谓“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓‘治统’；圣人之教也，是谓‘道统’”，已经清晰地对两

者的地位做了阐述^①。不过本书之所以不用相同的概念来表述，除了“道统”一词常被用来与“学统”对应之外，也因为我所要强调的，是在知识分子代表道统的观念得到治统的承认以后，在同一个“道”的观照之下，君师关系在现实及观念当中的丛织和扭结。事实上，这一扭结之得以形成，实在是因“师道”本身的内在张力所致。前人于此点似乎重视不足，本书为之略发其覆。

师的本义是两千五百人之众。《说文·币部》：“师，二千五百人为师，从币，从卪。卪，四币众意也。”在现存甲骨、金文当中，便大多写作卪、币等字样^②。这表明最早的师大概与军事集团的建立密不可分，后世以教化为己任的师，只能是它的引申义。

不过，教化之师的名称起源虽晚，其职责却早就应该存在了。以常理推之，原始部族中的长老、巫医以及一技出长之士，都可能是知识的传授者，师本来就和知识的传授同源共进。而同时，原始部族之军事首领自必有一技过人，这样师的名称由此引申，其内在的渊源便不难寻绎。军事首领后来变成君权的代表，因此君师的分际从一开始就难以截然划清。

在“道术将为天下裂”的春秋战国以前，是章学诚所谓“官师治教合”的时代：“天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思。”^③因此，这个时候的师，大都是职官的一种^④。这表明，在君师合一的状态下，君即是师，师也同样是君，政教本来不分，都是权威主义的产物。《尚书·泰誓上》云：“天佑下民，作之君，作之师”；《国语·晋语》也说：“民生于三，事之如一：父

① 《读通鉴论》卷7《成帝》。

② 徐中舒主编《汉语大字典》“师”字条，第740页。

③ 章学诚：《文史通义·内篇》卷2《原道中》。

④ 常见的先秦以师为名的官职有：太师、小师、乐师、医师、田师、虞师、工师、贾师、器师、卜师、筮师等。《周礼》中所列尤多。后者虽系伪书，所记职官未必实有，但却反映了当时人的一般观念。

生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知。”君师显然同等重要。

春秋战国之世，礼坏乐崩，王官失守，学术下移。诸子百家之说蜂起，正是《庄子·天下篇》所谓“道术将为天下裂”的时代。与此同时，原有的封建宗法制度开始崩溃，作为贵族最低阶位的士已从固定的封建关系中游离出来，进入一种“士无定主”状态。中国古代的知识阶层应运而生，他们以道的承担者自居，使官师治教分歧而不可复合。政统与道统两个相涉而又分立的系统遂孑然挺立。前者以王侯为主体，后者以师儒为根干。道统高于政统，道相对于势具有无比的优先权。类似的观念不仅为知识分子所鼓吹，也为当时不少争取士人支持以利其争霸图强的贤明君主所承认^①。

政统和道统的分途，实际上也就是君师角色由统一走向分裂。这样，君师关系就成为意识形态领域的核心问题。特别是秦灭六国以后，大一统政治成为中国社会的枢纽，这一问题表现得更加明显。

大一统具有双重意涵。在政治上，它表征着战国时代的割据状态已经停止，车同轨、书同文、废封建、立郡县，政治权力集中到号称皇帝的君主，或以之为核心的一小撮人手中。在思想上，由于势已经承认道，并且努力希望借道的标榜来鼓吹休明，所谓“以经术缘饰吏治”，因此大一统也就是统一于道。这样君道和师道就分别代表了道的两个向度，前者替天行道，在统治实践中执行；后者得君行道，对道进行宣传和诠释。在这个意义上，二者既相互支持，同时也易生矛盾。君道和师道这样一对共生的概念，因此成为中国政治思想史上的核心观念。

在大一统的政治条件下，和先秦时代相较，道在秦汉的地位

^① 参余英时《士与中国文化》，第100～102页。

已远不足与势相颉颃。“从汉到清，政统（即本书所谓君道）给道统（即本书所谓师道）所规定的位置大体上就是如此，虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认”。余英时教授的这一论断当然是不刊之论^①。不过余文转而去研究在现实的背景下汉代的士人（如循吏）如何以“吏”、“师”的身份来发扬儒教，对于思想层面，知识界主观精神的变迁，却未遑他顾。譬如，在君道张扬的大环境下，师道是如何对自身进行调整来与之因应的？这一问题之所以重要，是因为一直在试图表达自身的，知识分子的师道精神，是传统中国意识形态领域学术与政治交融互动的原动力。

二

春秋战国时代，士阶层以道抗势，以德拒位，以天爵冲淡人爵，在本质上都是对师道的提倡。不过，尽管师道兴起的大方向相同，但是理论架构矛盾重重，现实取径丛脞不一，因此在大一统之后和君道纠结之时，其历史命运便大不一样。

在先秦诸子当中，对师道兴起贡献最大的是墨、孟、荀三支。前者是墨家的创始人，后二者则是原儒的两位大师。三个人分别代表了三种不同的师道取向。

其实“师”一词在现存《墨子》一书中，绝大部分是用来指称军队，既不是孟子那样以道统自命的王者师，甚至也不是作为知识传授者的一般传统角色。因此，说墨子本人代表了师道，只是就其精神实质言之。墨子及其门徒之间，与其说是师徒关系，毋宁说是一个纪律森严的宗教团体^②。

不过，正是这样一个近乎“秘密社会”的宗教组织，更有可能成为现实中君权的对立物，因此把墨者看成师道的化身，似乎

① 余英时：《士与中国文化》，第111页。

② 参方授楚《墨学源流》第六章《墨家之组织》，第115~121页。

也并无大过。加之理论上昌言“天志”、鼓吹“上同”，无疑都在为士阶层抗击君道张本^①。以一个有组织的团体而显言师道，墨学的命运也就可想而知了。汉以后，在官方意识形态领域的争夺中，已很难看到墨家的踪影^②。

作为同样以道自任的儒学大师，孟子和荀卿在现实中都能不俯仰随人，维护师道的尊严。不过，在学术的归趋方面，两个人却明显不同，分别代表了儒学内在发展的两种向度。对于德性自我的建立，前者植根于主体的价值自觉，主张扩充心体之四端，以达超凡入圣之途；后者则以人性本恶为由，提倡化性起伪，最终流入权威主义一路^③。

事实上，孟荀之间的分歧恰好体现了师道概念本身的内在张力。因此在考察这两种学说在现实中的展开之前，有必要对师道的内涵略为申述。

“师道”作为联属的名词产生很晚，恕我寡闻，可以考及的最早出处是在《汉书·匡衡传》：“（萧）望之奏（匡）衡经学精习，说有师道，可观览。”其含义与汉儒的师法观念相通。唐以后，

① 墨家主张以里长、乡长、国君、天子层层上同，这当然是一种权威主义观点。不过天子为了防止出现灾患，则上同于天，可见汉代的天人感应学说，在《墨子》这里已见其端倪。那么“天志”又是什么呢？不过是“兼爱”、“非攻”罢了（参《墨子》卷7《天志中》、《天志下》）。这也就是墨家所掌握的大道。因此天子所要上同的实际上便是墨家这样一个宗教组织。这是明显的师道精神。

② 韩非子时代墨家尚称显学，一般认为墨学衰于秦汉之际。方授楚认为其灭亡的原因之一是“墨离为三”导致组织解体。见《墨学源流》，第207页。窃以为不然，否则何以解释“儒分为八”反而能在汉代发扬光大？墨学的衰亡在我看来，主要应是其宗派组织与大一统政权的矛盾所致。墨学曾盛于秦，则其分化、腐化，秦汉之际有一支反秦（参方授楚《墨学源流》引《盐铁论》之文），皆可能与此有关。材料不足，存此以待识者。

③ 对孟荀思想倾向的讨论可参劳思光《中国哲学史》第一卷，第92～141、276～299页。

“师道”义解经韩愈等人的提倡，观念微有变化，那已是后话了。

当然，师道一词尽管晚出，但其义涵本身无疑早就存在了。因此并不影响我们用这一概念对前代的思想进行分析研讨。人体解剖是猴体解剖的一把钥匙，用比较成熟的观念对以往历史重新把握，虽不无方圆凿枘之嫌，但却同样有可能使历史认识变得更加深入。

人生在世，不可能不和师打交道，孔子说：“三人行必有我师焉。”小到知识的积累，见闻的增广，大到事理明晰，道体齐备，似乎都离不开师这样一个角色。而且不仅别人可以做自己的老师，自己不是也可以教育别人？在学与教的角色递变中，人类的知识就在薪火相传中积累。因此师就具有两种可能性，“师人”与“师夫人”，前者重在学，后者重在教。师道则因之复杂，“学之道”与“教之道”。学是向权威（师）学，教是自己做权威。师的形象是一个掌握了真理的权威形象，这样，师也就是道的化身。

由于道的引入，师的内涵更加多变了。道有两种，一种是师授渊源，历历有本；一种则是以道自任，靠自身的领悟。师因道而尊，因此得道之后便可以师自任了。

由自身的领悟而得道的，不一定由老师亲传，孟子说他只是私淑于孔子之徒^①。由此建立的学术统系可称之为“道统”，道统重在体认，重在回溯，重在接契；孟学任之。

由口耳相传得道的，表现为知识的授受，正是一般意义上的师弟关系。由此建立的学术统系可称之为“学统”，学统重在亲传，重在墨守，重在继承；荀学任之。

宋学讲究的是“道统”，故称义理之学；汉学讲究的是“学统”，故称章句之学。今文经学是学统中的道统，以其微言大义；古文经学是学统中的学统，因其沉酣训诂。程朱道学是道统中的学统，故孔曾思孟，必欲求其亲传之迹；陆王心学是道统中的道

^① 《孟子·离娄上》：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”

统，故无往而非道，最终反而突破道统。一部中国经学史，在思维方式上，就是学统和道统相互嬗变的历史^①。

孟子既然以道统自任，那末真理（或道）在他那里，便不事外求，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”^②。因此孟学的一大特点便是讲究道由心悟，学贵自得：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。”^③不过孟学之所以还有待于后儒发明，就在于孟子本人对“道”与“自得”之间的关系尚未给予透彻的了解和析辨。譬如说，道既然须由自得，那么自得者是否即道？此其一。而且“人皆可以为尧舜”，那就是说人人皆能自得。由于得道即可以称师，因此现实中的人便皆可以为师了。既然每一个人都是一个潜在的师，那么得道之人便没有必要执持一己之所见，对别人指手画脚。因为师是权威的象征，每一个人都是权威，实际上等于没有权威。晚明会通派诸人反对师道，由师生关系一变而为朋友，其根本症结即在于此。

“道”的这样一种特性，显示出师道概念本身的内在张力。士阶层以道自任本来是为了彰显在君道面前的权威精神，但是“道”假如完全由其自得，又无疑会破坏“师”的意义。不过，倘若学只由师授，如颜回式的亦步亦趋，那么在“师教”面前个人的价值自觉又如何实现？倘无此自觉，又怎会在严酷的君道面前勇于“以道自任”？“师道”观念尽管在孟子那里还无此矛盾，但其根深蒂固的悖论关系，在宋明以后的思想史中却清晰地呈现出来。

荀子虽然以师自居，以道自任，但是师道一词却从没有出现在《荀子》这部书中。作为一个权威主义论者，荀子不去讲究自

① 学统与道统之间的关系，拟另撰专文阐释，兹略述其概。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·离娄下》。

得之道，而是大声疾呼，昌言“师法”。他说：“人之性恶，其善者伪也……从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分、乱理而归于暴；故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”“师法”一词在《荀子》书中共出现 10 次，而且意义较为连贯，说它已成为一个确定的概念当无疑义^②。事实上，正是荀子的这一观念，被汉代的经学家加以修饰和改造，成为经学本身的一个核心观念。

荀学讲究的是“尊先祖而隆君师”^③，一制度，法后王。在《荀子》书中，君师因此常常并举。这种做法虽不无在严酷的现实面前“明哲保身”的理由为之开脱，但实在也和其本人的思想若合符契。荀子的权威主义倾向，后来被法家继承发挥，成为秦代苛刑暴政的理论依据，早已为学者所熟知了。

当然，无论是自得还是师授，都一样是经天纬地的大道。学者假如仍然以道自任，那就同样是师道的表征。荀学师法概念，后来之所以被剥离其师道内核，除了君权的打压之外，知识分子的自身腐化也极为重要。

三

秦代以法家的权威主义精神立国，试图用政治统序完全代替文化统序，因此焚书坑儒，学者“以吏为师”，走的是回到春秋以前的复古之路。师道因此暗昧不彰，统治者欣赏的是“天下无异议，则安宁之术也”^④，安宁虽未必，无异议却成了浮面的现实。因此当秦亡之际，孔子的裔孙孔鮒甚至怀持礼器投靠韦布崛

① 《荀子·性恶》。

② “师法”一词另外几次出现的篇章是《修身》、《儒效》、《性恶》，文繁不引。

③ 《荀子·礼论》。

④ 参朱维铮师《走出中世纪》，第 16 页。另可参张宁《试论秦王朝的文化政策》一文。

起的陈涉，师道对君道不再表示认可，象征着天命的转移^①。所谓“失道寡助”，无疑是秦帝国灭亡的重要原因。

到了汉代，由无赖皇帝刘邦所建立的大一统军事帝国，君道对师道仍具有天然的优势。在连年征战的环境中，能够形成集群以对抗君权的学派组织（如墨学），早已分崩离析，为挥戈四顾的军阀铁蹄践踏得粉碎。手无寸铁的方士儒生，除了少数人能够运筹帷幄之中，或以儒术兼纵横之外^②，绝大部分只好坐看中原逐鹿，等待着天命的攸归。当鼎革完成以后，尚能以师道自任的知识分子，除了个人尊严以外早已别无长物。

汉初，政治经济领域实行与民休息的方针大计。在意识形态背后做其观念支撑的，则是以清静无为相标榜，实则法术兼综的黄老刑名之术^③。这一派完全是君道的代言，一朝得势便忘其所本，宣扬冠履不能倒置，为现实统治的永恒张目。相反，对汤武革命抱有好感的儒生，尚还能体现出师道精神的微意^④。

① 《汉书》卷88《儒林传》言孔甲，颜师古以为名鲋而字甲。

② 章太炎认为先秦儒家皆“兼纵横”，见《论诸子学》，前揭《章太炎选集》，第328页。并认为汉初纵横家亦未绝迹，陆贾、蒯敬、主父偃之徒皆属此类。说儒家皆兼纵横并不正确，参拙作《学术自由与中国的思想传统——兼论会通派王学与晚明经学的突破》；不过章氏把汉初的一些儒者看成纵横家，是有道理的，这是汉以后儒学腐化的前奏曲。

③ 有关黄老学派的讨论，可参任继愈主编《中国哲学发展史》（秦汉），第95～131页。

④ 《史记》卷121《儒林列传》载孝景时，《诗经》博士辕固生与黄生在景帝面前的争论：黄生反对一般儒者所谓汤武诛桀纣乃受天之命的说法，认为“汤武非受命，乃弑也”。理由是“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足”，上下之分不容混。辕固生反驳道：“必若所云，是高帝代秦即天子之位，非耶？”《史记》云：“于是景帝曰：‘食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。’遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。”司马迁之父司马谈曾从黄生习道论，黄生当是黄老派学者。这段记载隐隐透露出汉景帝心中所欣赏的仍是黄生之论。辕固生引刘氏代秦为言，实已显现出大一统政治之下，师道自身的窘状。

不过，作为师道重镇的汉代儒学，在这个时候早已分化^①。被称作“一代儒宗”的亡秦博士叔孙通，最大的成就不过是为汉初以杀戮起家的一班布衣新贵^②，订定颁行典礼的仪节，而且曲学媚世，操行早为当世不取，观其变易儒服，以从楚制可知^③。真正能够维护个人尊严，以清修矫节自持的，反倒是申公、辕固生等头白墨守的经生^④。到了武帝时代，在统治学说由黄老之学向儒家经学转化的过程中，董仲舒和公孙弘贡献最大。如果说前者所造作的天命神学理论，在讲究阴阳灾异的同时，尚为尊严师道开了一线之明^⑤，

① 儒家分化至少在孔子之后已经开始了，韩非所谓“儒分为八”，《礼记·儒行》言十五儒，都可以视作儒学分化的产物。参郭沫若《十批判书》，第109～132页。本书所谓汉代儒学的分化，是从当时学者主观精神之归趋着眼，以是否自任师道为根据的一种大概的把握。

② 赵翼：《汉初布衣将相之局》，载王树民《廿二史札记校正》卷2，第36～37页。

③ 《史记》卷99《刘敬叔孙通列传》：“叔孙通服儒服，汉王憎之；乃变其服，服短衣、楚制，汉王喜。”

④ 《史记》卷121《儒林列传》：汉武帝即位，以束帛加璧、安车驷马迎申公，问治乱之事，“对曰：‘为治者不在多言，顾力行何如耳。’是时天子方好文词，见申公对，默然。”盖申公已窥其“外施仁义而内实多欲”之隐衷矣。又同转载辕固生语公孙弘：“公孙弘，务正学以言，无曲学阿世！”“曲学阿世”四字，道出了公孙弘一派儒学的实质。后世大行其道之学，多属此类。

⑤ 董仲舒的天人感应学说以往多以之为汉代大一统政治的理论代言，笼统言之，不能说不。不过，天人感应至少在理论上，对君权提出了限制，在这个意义上它又代表师道。阴阳灾异论发展到董仲舒的学生眭弘，甚至因此提出“汉帝宜谁差天下，求索贤人，礼以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命”（《汉书》卷75《眭两夏侯京翼李传》）。当然，灾异理论有其两面性，因此在后世常常成为政治斗争的借口，被各派势力利用，在这种情形下显然与师道无关了。汉代对灾异说信之甚笃的几位名儒，如董仲舒、眭弘、京房，下场都不算太好，于此可见一斑。师道精神还可以从吕思勉所谓“汉儒的政治批判”中求之。对这一问题的研究，可参阅步克《士大夫政治演生史稿》，第324～333页。此外，蒙文通也指出，西汉时代的今文学家有关明堂大学等的讨论，实有其批判现实的理想政治义涵，此论可与吕思勉所言互相参证。见蒙文通《经史抉原》，第196～197页。

那么至公孙弘，尽管把儒学博士由顾问官变成教育官，对儒术独尊起了关键性的作用^①，但以经术缘饰吏治，无疑也加速了儒学腐化的进程。

皮锡瑞曾经指出两汉经学的基本观念，前汉重师法，后汉重家法。其实，师法、家法或许诚不无溯源、衍流之别，但其内涵本身却无大异，不过是墨守师说，反对创新罢了^②。孟喜以变易师法而不见用，刘歆因求立古文经说被斥为“变乱旧章”，都是师法观念统治之下经学家们“专己守残，党同妒真”的产物^③。当是时，经学早已成为儒者们纡青拖紫的利禄之途，在这里寻找足以对抗君权的师道尊严，未免太难了。知识分子无论是成为循吏还是酷吏，无论是深谙儒学还是精通文法，大都只满足于对下层社会的礼乐教化，在君道面前甘拉第二把小提琴^④。事实上，前面早已经指出在当时“师法”又被称为“师道”，则师道在汉代特别是儒学腐化之后的实质可知了。这样的师道在本质上是一种变相的君道，官师重新合为一体。

在王莽之后，古文经学实际占了上风。今文尊孔子，在经学家的眼中，孔子以《春秋》当一统，尚有“素王”之称。汉成帝采纳梅福的意见，“封孔子后以配汤祀”，至少在表面上其地位尚不算太低。但是当王莽已经实际掌权的汉平帝时期，孔子本人被

① 可参朱维铮先生《经学史：儒术独尊的转折过程》。

② 见皮锡瑞《经学历史》，第129页。戴静山认为，“家法、师法、章句当是一物之异称”，并谓皮锡瑞分别师法、家法根本无此必要。必要与否，兹不详及，不过戴氏指出二者本质相同，实属不刊之论。参徐平章《荀子与两汉儒学》，第85页。

③ 孟喜事见《汉书》卷88《儒林传》。刘歆对当时今文师法的批评可参其《移让太常博士书》，载《汉书》卷36《楚元王传》。

④ 余英时认为，汉代的循吏在实际上起到了“师”的作用。参《士与中国文化》，第129～216页。窃以为，惟其如此，则君师关系更可了然。循吏的作用主要是教化下民，而不是像先秦那样，以王者师自任。

追谥为“褒成宣圣公”，表明在古文经学开始得势的情形下，孔子只被看成周公事业的绍述者^①。从那以后，尽管历代君主不时褒崇孔子，甚至一直提升到元代的大成至圣文宣王，但其形式则主要表现为政统中爵位的递进，以君臣关系（君道）笼罩在师友关系（师道）之上。这种观念在东汉初年被模式化，在由汉章帝钦定，具有法典意义的《白虎通德论》中，君臣成为“三纲”之首，而师弟仅为“六纪”之一^②。三纲六纪之说，为汉以后传统中国社会之政治架构定下了理论基调。

值得注意的还有周孔关系。从汉至唐，无论孔子本人被视为“先圣”，还是屈居“先师”，周公的地位都要比孔子高。西晋嵇康“非汤武而薄周孔”，所要反对的便是那些诗礼传家的世家大族极力推崇的“周孔之教”。古文经学家杜预注解《左传》，以为“周公之志，仲尼从而明之”^③，于是“周公之功大，孔子之功小。夺尼山之笔削，上献先君；饰冢宰之文章，下诬后圣。故唐时以周公为先圣，孔子为先师；孔子只配享周公，不得南面专太牢之祭”，这种现象直到一千多年以后，清代的今文学家还在为之恨恨不已^④。汉代的王充、唐代的刘知几都敢于“问孔”、“惑经”，对孔学予以严词辩难，虽不无创新的精神驱使，也和孔子本人在当时官方心目中的地位不高有关^⑤。孔子低于周公，是东

① 参前揭朱维铮《中国经学与中国文化》。

② 班固纂集《白虎通德论》卷7《三纲六纪》：“三纲者何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。”又云：“大者为纲，小者为纪，所以整理上下，整齐人道也。”

③ 杜预：《春秋左传集解序》，载孔颖达等《春秋左传正义》卷1。

④ 皮锡瑞：《经学历史》，第82-83页。

⑤ 参王充《论衡》卷9《问孔第二十八》；刘知几《史通》卷14《惑经》。唐初于贞观二十一年诏以孔子为先圣，颜渊、左丘明等二十二人并为先师。高宗永徽中，则用周公为先圣，黜孔子为先师，降颜渊、左丘明等为从祀，事见杜佑《通典》卷53孔子祠。

汉以后知识分子依附于世家大族的生动体现。

孔子是师道的象征。孔子地位的低下，实际表征着师道的不彰，不过，哪里有压迫，哪里就有反抗。西汉时代以灾异抨击时政，东汉末年党锢中的清流，以及南北朝时依托宗门，主张沙门不敬王者^①，无疑都蕴涵着知识分子振兴师道的精神。这些努力最终失败，早已是历史的事实，不过，知识分子张扬其主体精神的意愿却志不可泯。物不平则鸣，那么，随着隋唐新兴帝国的建立，在新的历史条件下，士大夫们会怎样表达他们的不满？怎样提出他们的要求？

四

在中国人的头脑中，早就渗透着一则古老的智慧：“物极必反。”冬去春来，鸟啼花落，事业的巅峰正是空虚的开始。

假如不做过分的苛求，那么秦汉以来师道在君道统治下痛苦地呻吟，至少就知识分子的主观精神来说，已达到了能够忍受的极限。“世胄躐高位，英俊沉下僚”（左思诗），隋唐以前“无恒产而有恒心”的士人，那种“拔剑四顾心茫然”（鲍照诗），不得其门而入的心绪渐渐收敛，他们已经开始找到了自己新的定位，新的方向。

这个方向就是用道统反对学统，用孟学清理荀学，重新以师道自任。

在这股思潮当中开风气之先的，应首推被后世称为文中子的

① 有关沙门是否应尽敬王者的问题，可参释僧祐编《弘明集》卷12所辑何充、庾冰、桓玄、慧远等人的争论文章，其背景涉及佛教教团势力、士族与皇权之间的矛盾。当然，外来文化与本土文化的冲突也是原因之一。这一点似乎还没有得到很好的研究。初步讨论可参任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第631—641页。

王通 王通是隋末人，“初唐四杰”之首王勃的祖父。其弟王绩号东皋子，在初唐亦颇有文名。王通于隋代大业末年隐居于河、汾之间聚徒讲学，“续孔氏《六经》”，以“王孔子”自命^①，宣称“千载而下，有绍宣尼之业者，吾不得而让也”^②，这种精神显然是在以师道自任。因此中唐以后，特别是在宋明理学家那里，王通便以“河汾道统”或“河汾师道”知名，得到了高度的评价。在据说由南宋王应麟所撰的《三字经》中，更被列为有史以来最重要的“五子”之一，因之家喻户晓^③。因此，说王通是以宋明理学为核心的师道复兴运动的先驱人物，决非危言耸听。《四库总目提要》云：

摹拟圣人之语言自扬雄始，犹未敢冒其名；摹拟圣人之事迹则自（王）通始，乃并其名而僭之。后来聚徒讲学，两启为朋党以祸延宗社者，通实为之先驱。坤之初六，履霜坚冰；姤之初六，系于金柅。录而存之，亦足见儒风变古，其所由来者渐也。^④

不过，王通本人尽管在身后享有盛誉，但在生前却可能声名不显。不管在何时，超前于时代的智者总是孤独无另的。否则，为什么号称“有重名于隋末”的一代大儒^⑤，不惟《隋书》不为

① 王绩：《东皋子集》卷上《游北山赋》自注。转引自余嘉锡《四库提要辨证》卷10《子部一》。

② 王通：《中说》卷2《天地篇》。

③ 后世对王通的评价可参尹协理、魏明《王通论》，第262～275页。

④ 《三字经》：“五子者，有荀扬，文中子，及老庄。”

⑤ 《四库全书总目提要》卷91《子部儒家类一》，《中说》十卷。

⑥ 刘禹锡：《唐故宣歙池等州都团练观察处置使宣州刺史兼御史中丞赠右散骑常侍王公神道碑》，见《刘禹锡集》卷3，收入前揭尹协理、魏明《王通论》附录一，第285页。

之列传，即连唐初重臣如房玄龄、杜如晦、李靖、魏征辈，据说都是王通的亲传弟子，对他也不见有一语提及？更何况魏徵本人还做过《隋书》的主编。由于种种类似的谜团，在宋初便有人怀疑王通本人也是出于后人的伪托。

王通确有其人，这一点前人言之已详，兹不赘述^①。不过，有一点似应指出，那就是在以前提到过王通的人物中，除了其亲戚朋友寥寥数人之外，主要集中在中唐以后。这也就是余嘉锡所说的唐初“独其家以为名世之圣人，而外人皆莫之知也”^②。《新唐书》说王通“置徒河、汾间，仿古作《六经》，又为《中说》以拟《论语》。不为诸儒称道，故书不显，惟《中说》独传”^③。这表明，王通的名声也和孟子一样，是道统本身的产物，是被追溯的结果。其生前身后名声的抑扬，恰好体现了时代精神的嬗变。那么，落实到本书，中唐以后的意识形态领域到底发生了那些变化？

如所周知，随着大唐帝国的建立，意识形态的变革也随之实现。南北朝时期经学内部的不同诠释到此时被整齐划一，孔颖达主编的《五经正义》成为儒家经典的标准解，经学本身实现了前所未有的统一。不过，统一的代价是使学术创新失去了可能。烦琐的章句训诂，无法牢笼现实中沉浸于玄思感悟的文人士大夫^④，挖掘经学本身的源头活水，已迫在眉睫。我们看到，就在

① 参余嘉锡前引文。不过，余氏引《旧唐书·玄宗本纪》“开元二十九年，崇玄学置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文中子》，每年准以经例考试”，以证明文中子存在，则属一时失察。中华书局本《旧唐书》作《文子》，是道家的一部经典著作。

② 余嘉锡：《四库提要辨证》，第559页。

③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷196《隐逸王绩传》。

④ 唐代士人的精神生活状态，可参葛兆光《禅宗与中国文化》，第18~39页。

这个时候出现了经学史上的第一次“倒演”^①。学者们摒弃古文派的官方正义，向西汉的今文经学复归，公羊学受到重视，董仲舒的学术开始复兴。

复归今文经学与中唐古文运动密切结合在一起。时值安史乱后，藩镇割据之势形成，士大夫有感于胡化势力对中原文化的威胁，愤而相抗，于是“尊王攘夷”成为古文运动的中心思想^②。这样，讲究大一统的公羊学受到青睐便不难理解^③。同时文学上反对浮靡的文风，提倡“因文见道”，同样以汉人为法。特别是大历、贞元之际，“文字多尚古学，效扬雄、董仲舒之述作，而独孤及、梁肃最称渊奥，儒林推重，（韩）愈从其徒游”^④。以韩愈为首的古文运动与董仲舒等人的关系显然。

董学复兴以后，其学说本身不管是否被承认，无疑都已成为当时学术界探讨问题的一个出发点。柳宗元撰《贞符》一文，反对“三代受命之符”^⑤；韩愈的性三品说，更像董氏人性论的翻版^⑥。事实上，作为学统中的道统，今文经学在古文经学向宋学的转变中，起了桥梁的作用。这一点和晚清今文经学作为乾嘉汉学到现代新儒学的过渡学说，极为类似。

不过，尽管今文经学如此重要，但它毕竟还不是唐代学者追

① 自章太炎以来许多学者都曾极为重视清代学术由宋返汉这一经学自我回溯的过程。朱维铮先生称之为“以往经学史的倒演”。前揭《求索真文明——晚清学术史论》，第5页。事实上，这一倒演在唐代也有过一次，只不过由东汉复归西汉，再返回先秦的孟子，一变而为宋学，规模矩矱较清代稍有不逮罢了。窃以为，经学史的倒演，本质上乃是作为诠释学的经学，进行自我更新的内在冲动所致。这也就是现代新儒家所谓“返本开新”。

② 陈寅恪：《论韩愈》，载《金明馆丛稿初编》。

③ 今文学复兴的情况可参张跃《唐代后期儒学》，第36～43页。

④ 刘昫：《旧唐书》卷160《韩愈传》。

⑤ 《柳宗元集》卷1《贞符》（并序）。

⑥ 参董仲舒《春秋繁露》卷10《实性》及韩愈《韩昌黎全集》卷11《原性》。

求的彼岸。因此，到了韩愈建立道统的时代，便已被一笔抹杀，“轲之死，不得其传焉”^①。表明撰写《原道》篇的韩愈早已经弃筏登岸。因此，与其如陈寅恪所说韩愈建立道统的目的是为了“证明传授之渊源”，不如说是用道统反对学统，用孟学清理荀学，用自得之道反对因循固守更为恰当^②。

自得、道统，这是孟学的精神；因循、师法，则是荀学的底蕴。韩愈等人对孟学的推崇，反映在经学领域，便是孟子其人其书在学者心目中地位的提升，经杨绉、皮日休、王安石等人的不断推动，孟子逐渐由诸子变成圣人，其著作则上升为经典，这就是所谓“孟子升格运动”^③。

其实，无论是孟子升格还是古文运动，所彰显的都是知识分子以师道自任的精神。孟子代表师道，前文言之已详；而由孔孟代替唐初的孔颜，二号圣人名字的转变，其意味尤堪涵泳。颜回于师言“无所不悦”，而孟子则提倡自得的精神，两者气魄的大小，判然可见^④。至于古文文体的变迁，之所以会成为一次波澜壮阔的社会运动，并且持续到北宋的欧苏，主要原因恐怕在于庶族士大夫崛起之后，进士科考试主要以文学为主。因此“文以载道”与其说是以文章载道，毋宁说是以文人载道。唐代文人的地位，相当于北宋以后的理学家。直到王安石以经义取士之后，文学的地位在官方的意识形态领域才变得不那么重要。文学从载道

① 《韩昌黎全集》卷11《原道》。

② 陈寅恪已经指出韩愈建立道统的目的是为了“压倒同时之旧学派”（按即章句之学），见前揭《论韩愈》。朱刚则指出，韩愈所建立的由尧舜禹汤至文武周公孔子孟轲的道统，是针对同时代啖助、柳宗元等的“尧舜之道”，后者推崇“公天下”之道。参朱刚《唐宋四大家的道论与文学》，第15—53页。从本书的角度来看，韩柳诸人所建立的本质都是道统，至于其内容分歧，则不是此处所迫切关注的。

③ 周子同：《群经概论》，前揭《周子同经学史论著选集》，第289—290页。

④ 朱维铮先生在《中国经学与中国文化》一文中实际上已指出这一点了。

的桎梏中解放出来，才真正有可能向艺术回归，抒发个体心中的性灵。

师道兴起的另一个标志，便是师道一词作为完整的概念被正式提出。当然，由于时代的原因，其内涵还与后代有着一定的差距。

在《师说》中，韩愈劈头便提出这样一个观点，“师道之不传也久矣”^①，表明在他的心目中有个成型的师道。因此他把师的责任规定为“传道、授业、解惑”三个方面，鄙视那种只会为童子分章析句的经师角色。其实，由他所说的“圣人无常师”，而自己却“世无孔子，不当在弟子之列”^②，可知其本意在于大道已被自己所掌握，希望天下的士人（可能也包括君主）前来取法。《师说》一文尽管表达的是“学之道”，但用意则无非是要彰显“教”的一面^③。这一点和孟子的师道精神是一致的。

不过，对韩愈没有明言“师教”的功能，还是有人表达了不满。宋人俞文豹曰：

韩文公作《师说》，盖以师道自任。然其说不过曰：“师者，所以传道、授业、解惑也。”愚以为未也。《记》曰：“天生时地生财，人其父母而师教之。”是师者，同与天地君亲并立而为五，夫与天地君亲并立而为五，则其为职，必非

① 《韩昌黎全集》卷12。

② 《韩昌黎全集》卷18《答吕医山人书》。皮日休《皮子文藪》卷9《请韩文公配享太学书》特别强调了这一点。

③ 韩愈之以师道自任，在当时影响很大，有人也曾以此劝勉古文运动的另一领袖柳宗元，但却被他婉拒了。见《柳宗元集》卷34《答韦中立论师道书》。但是他真的不以师道自任吗？了解一下柳宗元所处的政治环境便了然了。与柳宗元境遇相似的，在后代则有王阳明，参本书上编第二章。

止于传道、授业、解惑也。^①

俞文豹对韩愈的质疑并非完全没有道理。在君师关系上拖泥带水本就是韩愈思想的一贯特色。他在《原道》中对君权绝对性的肯定早就为后人所诟病。事实上，在韩愈的时代，藩镇割据与宦官专权才是真正尾大不掉的难题，以师道自任的知识分子担心的反而是君权不尊。这一点我们有必要换一个角度加以考察，那就是传统政治体制下的文武矛盾。藩镇与宦官都是武人集团，当这种势力对君主与文官系统同时产生威胁的时候^②，强化君权，谋求君师的合作，才是当务之急。北宋立国“杯酒释兵权”之余，宣称不杀士大夫，“宰相须用读书人”，都有这方面的考虑在内。因此君道与师道本就是在合作中相互斗争的关系，只不过，随着具体情形的不同，侧重点在不时地改变罢了^③。

五

师道兴起的浪潮在唐代仅滥其觞，直到宋代方始波澜壮阔，蔚为大观。先是承袭古文运动之余绪，其后理学思潮兴起，以附庸而蔚为大国。在这个过程中，道统的内容发生了调整，但道统的本身却没有变化。师道的精神依然故我。

① 俞文豹：《吹剑三录》，参余英时《天地君亲师》一文，载前揭《现代儒学论》。

② 对这一问题的基本了解，可参陈寅恪《唐代政治史述论稿》中、下两篇的有关论述。

③ 宋以后文武矛盾十分复杂。唐代封太公为武成王，与文宣王孔子相并立，尚标志着文武并重。至明初废太公王爵及庙祀，只从祀于武王庙庭，作为功臣配享，无疑象征着武人地位的低落。明人瞿九思说：“太祖撤去武庙，以太公从祀历代帝王庙，是宇宙间独尊吾夫子为圣神文武矣。”见瞿九思《孔庙礼乐考》卷1。宋以后文臣势力强人，师道因之复兴，盖亦一时之政治走向使然。

晚唐文学家皮日休，提出了一套新的道统论。与韩愈所建道统的相对苛严不同，他把取舍的界限放宽，先秦的荀子，隋末的王通以及唐代的韩愈都被容纳进来^①。北宋初年自命肩韩、绍柳，开文中子涂的柳开^②，则在孟子之后添上汉代的扬雄、隋代王通与唐代的韩愈，并言“自韩愈氏没，无人焉。今我之所以成章者，亦将绍复先师夫子之道也”^③。柳开因王通所续《六经》散佚，有志为之补亡，因自号“补亡先生”。他同时也是北宋古文运动的先驱^④。

北宋古文运动最重要的人物是欧阳修。关于这一点，他的继承人苏轼曾经这样概括：

自汉以来，道术不出于孔氏，而乱天下者多矣，晋以老庄亡，梁以佛亡，莫或正之。五百余年而后得韩愈，学者以愈配孟子，盖庶几焉。愈之后二百有余年而后得欧阳子，其学推韩愈、孟子以达于孔氏，著礼乐仁义之实，以合于大道。其言简而明，信而通，引物连类，折之于至理，以服人心，故天下翕然而师尊之。^⑤

① 参前揭皮日休《请韩文公配享太学书》。

② 以开为名取其“开古圣贤之道于时”之意，慕王通（字仲淹）之述作，“欲开之为其涂”，故字仲涂，又喜韩愈、柳宗元之以道自任，遂名肩愈，字绍先。参柳开《河东集》卷2《补亡先生传》及附录张景所撰《柳开行状》。此外，被看成有宋一代士大夫精神代表的范仲淹便字希文，其名讳之来源，不知是否与王通有关？未及详考，附识于此。

③ 柳开：《河东集》卷6《答臧丙第一书》。柳开同时有《续师说》一文，见《河东集》卷1。

④ 《四库全书总目提要》卷152《集部五》，《河东集》十五卷附录一卷：“宋朝变偶俚为古文，实自开始。”

⑤ 《苏东坡全集》前集卷24《（六）居士集叙一首》。

所谓“斯文有承，学者有师”^①，在苏轼的眼中，欧阳修在北宋的地位，相当于唐代“文起八代之衰，道济天下之溺”的韩愈。古文运动的领袖们在相互期许中所反映出的以道自任的精神，是一致的。

不过，古文运动之所以最终被理学思潮所淹没，在我看来，至少有一个原因，那就是它的思想倾向，在唐中叶以来学术“倒演”这一经学更新运动的过程中，所表现出的不彻底性。

韩愈尽管尊孟，但却并不排荀。荀子、扬雄被看成“大醇小疵”，同样为其所取资^②。到了宋初柳开以扬雄、王通、韩愈皆为道统嫡传，孙复则以为自汉至唐“始终仁义不叛不杂者”，除了三人之外还有董仲舒^③，对同样以道自任的汉儒并不诋斥。在当时人的心目中，经学昌明的汉代，其政理文章尚为后世所不及。譬如欧阳修便把这一点看成是汉儒尊严师道的功劳：

古之学者，必严其师，师严然后道尊，道尊然后笃敬，笃敬然后能自守，能自守然后果于用，果于用然后不畏而不迁。三代之衰，学校废，至于西汉，师道尚存，故其学者各守其经以自用，是以汉之政理文章，与其当时之事，后世莫及者，其所从来深矣。后世师法渐坏，而今世无师，则学者不尊严，故自轻其道。轻之则不能至，不至则不能笃信，信不笃则不知自守，守不固则有所畏而物可移，是故学者惟俯仰徇时，以希禄利为急，至于忘本趋末，流而不返。^④

① 《苏东坡全集》前集卷35《祭欧阳文忠公一首》。

② 《韩昌黎全集》卷11《读荀》。

③ 参阅潘富恩、徐余庆《程颢程颐理学思想研究》，第61-64页。

④ 欧阳修：《答祖择之书》，转引自前揭朱刚书，第74页。

在这里师道、师法不分，强调的倒是荀学在汉代尚未腐化时的真精神。不过荀学的墨守和孟学的自得，在体认道体的理路上仍有一间之隔，同一时代的理学家们舍荀而趋孟，其内在意涵便深可玩味。事实上，宋人疑经之风甚胜，刘敞的《七经小记》、欧阳修的《易童子问》，都是其佼佼者^①。对经典本身尚可怀疑，那又怎能保证学者一定遵从不许自用的师法？即便是师说，真正能够被学者所深信的，也只能是自己有了切身体会之后。这是当时知识界的主观精神使然。

古文运动到了苏轼、苏辙兄弟那里，风尚大变。由苏轼所领导的宋代蜀学，尽管同样以道自任，但是道的内涵已经大不相同。苏学之道，乃是“自由与审美”之道^②，其人性自我的挺立，属于“情意我”的范畴^③。这样的自我，他所追求的是对无所不在的道体本身的欣赏和融入。他在思想倾向上并不昌言道统，而是极力提倡一种审美的圆顿。二苏兄弟受老庄学说的影响甚深，沉浸于一种“全体自然”之道的追寻中。由于人性本诸自然，那么也就难分善恶了，因此孟子的“性善论”在他们那里遭到了歪曲和反对^④。苏学的这种思想取向和主张良知无善无恶的王学会通派极为相近，二者对师道的反感也如出

① 参前揭皮锡瑞《经学历史》，第221～230页。

② 这一定位可参朱刚《唐宋四大家的道论与文学》，第108～164页。

③ 劳思光曾把自我的境界划分为四个类型：德性我、情意我、认知我、形躯我。“‘情意我’可包括‘生命力’与‘生命感’两方面：前者表现为‘勇敢’、‘坚毅’等品质，后者则表现为艺术活动。”前揭《中国哲学史》第一卷，第84页。

④ 苏轼的人性论已接近主张性本无善无恶的告子。参朱刚《唐宋四大家的道论与文学》，第132～146页。事实上，宋代理学家杨时也正是从这一点对苏辙《老子解》予以尖锐批评的，参梁品孝《朱熹与宋代蜀学》，第29页。

一辙^①。王学会通派在某种意义上可以视作苏学在明代的思想继承人^②。

以濂、洛、关学为重镇的北宋道学思潮，是以师道自任最坚决的代表。当然，所谓北宋五子或六子本身，都是道统自身的产物，他们在道学谱系上的地位，得自于后继者的追本溯源。不过，正是在这种主观精神的接契中，体现了当时知识分子铁肩担道的那份沉毅和果决。道统，是一个无法亲传的接力棒，它需要后来人从地下弯腰拾取。

被许为宋代理学三先生的胡瑗、孙复、石介，在师道思想的发展史上都有一席之地。孙复和石介都因维护道统而知名当世，胡瑗本人则是一个教育家，他在湖州府学教授任上的教学实践，为后来京师太学所取法，同时成为理学家弘扬师道的楷模^③。不过，前面已经指出，这一时期的理学，是北宋古文运动的附庸。

理学家自周敦颐开始，有了自己明确的师道观，他的有关师道的言论，在后代广为传诵：

① 王学会通派对师道派的批评主要是因其以气魄自任，过于做作。苏轼对程颐以师道自任的反感与此相类：“苏轼以文章名世，好狎侮，见先生端严，以为不近人情者，伪也，疾恶之，于是党论起。”见孙奇逢《理学宗传》卷3《二程子》，以及黄宗羲等《宋元学案》卷15《伊川学案上》。

② 苏学主张性无善无恶，王学会通派主张良知无善无恶。在王畿那里，告子虽仅被称为圣学别派，实际却是他心目中的学术正宗。苏学与王学会通派思想上的关联，和两家都对老庄学说的吸收有密切关系。苏辙的《老子解》便颇受李贽的瞩目，后者正是借此发挥其颠覆道统论之说的。在会通派那里实际上有个道家学术的复兴思潮。除了李贽之外，焦竑著《老子翼》、《老子考异》、《庄子翼》，陶望龄有《老子解》、《庄子解》等作品，都是这一思潮的产物，参中编第三章第三节。

③ 对理学家而言，师强调的是“人师”，而非经师。这一点可参程颐《请修学校尊师僭取上札子》，《河南程氏文集》卷1。

或问曰：曷为天下善？曰师。曰：何谓也？曰：性者刚柔善恶，中而已矣。……圣人立教俾人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，暗者求于明而师道立矣。师道立则善人多，善人多则朝廷正而天下治。^①

在周敦颐那里，“天地间至尊者道，至贵者德”，而道德“非师友则不可得”^②，道义者一旦“身有之则贵且尊”^③。详玩其文意，说周氏此言是孟子“天爵”之说的翻版，似乎并无大过。

明末理学家孙奇逢在评价周敦颐的师道思想时，曾经说过这样的话：“道德有于身，须借师友，所以师等君亲为五伦之一。”^④假如注意到前引俞文豹对“天地君亲师”的看法，可知强调君亲师的对应，强调五伦而不是三纲，它所蕴涵的深意即是在君道面前师道的张扬。理学家程颢曾经上过这样一份奏疏：“古者，自天子达于庶人必须师友以成就其德业，故舜禹文武之圣亦皆有所从学。今师傅之职不修，友臣之义未著，所以尊德乐善之风未成于天下，此非有古今之异者也。”^⑤其弟程颐也说：“三代之时，人君必有师傅保之官，所以求治、正君、规过、养德。”^⑥以师友之道化解君臣一伦，这是师道振兴的实质所在。宋明理学家热衷于推动针对皇帝的经筵日讲，虽然在实践中大都成为具文，但至少其初衷仍是对君主进行教育。

① 《宋元学案》卷11《濂溪学案·师第七》。

② 《宋元学案》卷11《濂溪学案·师友上第二十四》。

③ 《宋元学案》卷11《濂溪学案·师友下第二十五》。

④ 孙奇逢：《理学宗传》卷1《周子》。

⑤ 程颢：《论十事札子》，《河南程氏文集》卷1。

⑥ 程颐：《论经筵第一札子》，《河南程氏文集》卷6。

程颐本人性格端严得似乎有点不近人情，不过惟其如此，程颐才说：“异日能尊严师道者，吾弟也。”^①在以韦布之士充任经筵讲官之前，正是这位勇于自任的理学家上书要求经筵坐讲，理由是“闻经筵臣僚侍者皆坐而讲者独立，于礼为悖。欲令今后特令坐讲，不惟义理为顺，所以养主上尊儒重道之心”^②。甚至还提出“人主之势不患不尊，患臣下尊之过甚而骄心生尔。请自今旧名嫌名勿避”。当时文彦博以太师平章军国重事，每次经筵进讲，都神色恭谨，不敢丝毫轻慢，甚至连皇帝请其休息片刻，也从不轻易坐下。程颐则不然，坐在那里，“容色甚庄”，反而颇有师道的派头。有人问他：“君之严视潞公之恭，孰为得失？先生曰：潞公四朝大臣，事幼主不得不恭；吾以布衣职辅导，亦不敢不自重也。”^③言下之意，自己在身份上是帝师而非臣，并非科层制官僚系统的一个部分。

在讨论苏学和理学的时候，当然不能忘记王安石的新学。在北宋末年神、哲、徽、钦四帝统治的大部分时间里，新学都主宰着当时的官方意识形态。王安石主编的《三经新义》被用

① 孙奇逢：《理学宗传》卷3《二程子》。

② 《河南程氏文集》卷6《论经筵第三札子》。程颐上书以后，宰执大臣纷纷表示赞同，不久给事中顾临提出反对，认为坐讲不足以尊君。元祐二年四月程颐愤而上书太皇太后：“大率浅俗之人，以顺从为爱君，以卑折为尊主，以随俗为知变，以习非为守常，此今日之大患也。……世俗之人，能为尊君之言，而不知尊君之道。人君唯道德益高则益尊，若位势则崇高极矣，尊严至矣，不可复加也。过礼则非礼，强尊则不尊。汉明帝于桓荣亲自执业，可谓谦屈矣。周宣帝称天，自比上帝，群臣斋戒清身数日方得朝见，可谓自尊矣。然以理观之，汉明帝贤明之君，百世所尊也；周宣帝昏乱之主，百世所贱也。”见《河南程氏文集》卷6《又上太皇太后书》。读程颐此论则宋世君师之争隐微具见。至明代君权极尊，经筵展书官皆匍匐在地，卑微特甚。争经筵最著名的是明末的黄道周，见查继佐《罪惟录》列传卷32下《黄道周传》。

③ 《宋元学案》卷15《伊川学案上》。

来科举课士，他的《字说》流传甚广。事实上，正是他在任期内所推行的用经义取士的办法，打击了延续近三百年的古文运动，使经典重新代替文学成为“载道”的工具^①。他还是孟子升格运动的积极推动者，在新学的统治之下，不仅《孟子》一书成为经典，被列入科举考试的必读书，而且孟子本人也被从祀孔庙，进封邹国公^②。由于新学在意识形态领域的实际贡献，朱维铮先生因此认为，“王安石在经学向理学转折过程中的作用，不亚于公孙弘在儒术独尊的转折过程中的作用。”^③这个看法是极为深刻的。

当新学盛行的时候，苏学与理学尽管矛盾重重，但其代表人物在政治上大体仍是合作关系，共同对王安石变法提出质疑。相比较而言，理学与新学尽管在思想形态上尤为接近，但政治矛盾似乎更深。以往的研究者对此提出了各种不同的解释，姑置勿论，在我看来，意识形态领域的纠葛至少也是原因之一。

作为一个知识分子个人，王安石勇于自任，似乎无愧于他所推崇的孟轲。不过，王安石表彰孟子，倒不是用孟子的精神来弘扬师道，相反，他的以富国强兵为取向的变法运动，正是要借君权的力量来对抗“流俗”。熙宁年间新法颁行不久，御史中丞吕海疏论时为参知政事的王安石十项过失，引起朝内群

① 王安石这一政策推行以后，反对最力的是苏轼。相反，其一贯政敌司马光、程颐等却大表赞同。参近藤一成《王安石の科举改革をめぐる》。不过，近藤氏倾向于用闽、蜀、江南（主诗赋）与北方士人（主经义）之间的矛盾来解释此一现象，与本书侧重点稍有不同。本书认为，宋代理学家与文士的矛盾，实即理学思潮与古文运动的分歧所致。反对文学，其实是在清算古文运动。

② 具体考证可参徐洪兴《思想的转型——理学发生过程研究》，第108页。

③ 参前揭《中国经学与中国文化》。

臣的争论，王安石请辞不允，于是入宫面见神宗，除了细说“中外大臣、从官、台谏、朝士朋比之情”外，还特别说了这样一番话：

陛下欲以先王之道胜天下流俗，故与天下流俗相为重轻。流俗权重，则天下之人归流俗；陛下权重，则天下之人归陛下。权者与物相为重轻，虽千钧之物，所加损不过铢两而移。今奸人欲败先王之正道，以沮陛下之所为。于是陛下与流俗之权适争轻重之时，加铢两之力，则用力至微，而天下之权还归于流俗矣，此所以纷纷也。

神宗听了之后，据说“颇以为然”。于是王安石继续留任，宰相韩琦等人的反对没有奏效。新法实行不久，司马光便评价之为“士夫沸腾，黎民骚动”，王安石这里又明显把“天下之民”（黎民）与“流俗”分开，那么他所谓流俗只能是指司马光等外廷反对变法的士大夫。在这里，同样是知识分子出身的王安石，勇于自任的结果，却是与知识分子所代表的师道相抗衡，用提高君权的办法来实现他的政治愿望^①。事实上，这种情形恰好透露出宋代政治乃至中国传统政治体制的一个根本矛盾，那就是当国家处在强敌环伺的风雨飘摇之境时，富国强兵以图自保的结果必然是要抬高君权；然而当君权上升之后，在大一统的政治形势下，又会以君道压迫师道，激起士大夫的反感。王安石变法之所

① 以上参《宋史》卷327《王安石传》。又，王安石一系以尊君的办法来对抗宰相韩琦等外廷士大夫的思路，尚可见之于其亲信唐瓘的奏疏：“秦二世制于赵高，乃失之弱，非失之强。”神宗悦其言（同卷《唐瓘传》）。明乎此，则知宋神宗之所以会全力支持王安石变法，主要原因就在于借此提高君权。明乎此，则近代自梁启超《王安石传》以来为王安石翻案的声音可以休矣。

以失败与此不无关联^①。明代的张居正改革，被当时人看成是又一次王安石变法，情形与此极为相类^②。在“文化大革命”时代，王安石、张居正之流都被当成法家人物受到推崇，着眼点并不在儒法，而在于是否尊君。

新学的失败，说明在师道兴起的条件下，君道不得人心。同时也表明，中央集权尽管在制度上日益完备，但相权强悍，君主尚难以专擅^③。事实上，理学（或云道学）在宋代尽管忽起忽落，决非一帆风顺，但势力却一直很强。在南宋，被视做道学领袖的宰相赵汝愚甚至有能力和光、宁内禅，把不遵守孝道的光宗逐出政治舞台，不能不让我们对当时的相权刮目相看^④。宁宗

① 由此可见，士大夫对王安石变法的反对，主要不是什么保守派反对革新（否则无以解释庆历新政），而是用师道质疑君道。从这一角度看来，余英时先生所谓南宋以后儒学之所以逐步转为内倾是王安石变法失败所碰到的挫折的必然结果（《清代学术思想史重要观念通释》，载余英时《中国思想传统的现代诠释》），这一论断便颇值得商榷。理学家与王安石尽管在经学上许多观点相同，但二者最根本的分歧就在于一主君道，一任师道。因此，理学向内倾方向转变，与其说是因为王安石变法失败，导致儒家经世理想的挫折，毋宁说是有感于王安石会用儒家学说文饰其尊君变法。理学主要是对君主发言的，因此，理学强调内圣，根本目的是希望君主内圣，这一点可参下文的讨论。

② 参本书下编第二章第二节。

③ 以往有关宋代君权与相权的争论，聚讼最多。传统认为相权积弱，但上世纪80年代王瑞来撰文力反此说，认为有宋一代相权强化，皇权则走向象征化（《论宋代相权》、《论宋代皇权》）。近来姚大力教授则提出，宋朝的君主官僚政体中同时存在两种不同的趋势，专制君权和以宰执、台谏为主角的官僚集团在制衡君主权力方面的力度同时增强（《论蒙元王朝的皇权》）。不过无论怎样，有一点都是确定的，那就是相权仍有较大的自主性，足以作为士大夫阶层复兴师道的制度依托。王瑞来对“宋代皇权在观念上的降低”的讨论，姚大力对当时君主与士大夫“共治”思想的分析，都可以作为本书的佐证。

④ 简要的讨论可参陈邦瞻《宋史纪事本末》卷80《道学崇黜》及《两朝内禅》。

时的韩侂胄、理宗时的贾似道，都是势力大过皇帝的权臣。当然，后二者反对道学，那又另当别论了。

君道如此不彰，正好反衬出师道的强大。只有从这个角度我们才能理解那一时代知识分子的主体精神为何如此地高涨。朱熹、陆九渊都以道统的传人自任；最推崇王通的陈亮，甚至敢于提出“后世之所谓明君贤主，于君道容有未尽，而师道则遂废矣”^①，这样露骨的批评。而对兴复道学尤建大功的真德秀，更勇于为《大学》这部“君天下者之律令格例”作衍义，使人君“清出治之源”，使人臣“尽正君之法”^②。《大学衍义》这部著作于“八条目”之中，只有格致诚正修齐，而不及治国平天下，主要原因即在于，在强势的师道之下，君主只需端拱无为，无须过问细琐的政事^③。正因为如此，当明代相制废除，君权隆盛，君主以一身而兼任宰相之时，邱浚的《大学衍义补》便须有所补苴，使帝王亲自了解礼乐典章、吏治民瘼之事。这是一种无奈的现实主义。不要忘记，邱浚的这部著作首先是献给当时的皇帝（孝宗）看的^④。在以往的研究中，对《大学衍义》到《大学衍

① 陈亮：《廷对策》，邓广铭点校《陈亮集》（增订本）卷11。按陈亮此处所云师道，是希望君主能以师自任，内涵与后来知识分子所主张复兴的师道并不相同，此处所看重的是这种批评本身的激烈程度，在某种意义上正好反映了君道的不彰。

② 真德秀：《大学衍义·序》。

③ 程颐指出，“夫以一人之身，临乎天下之广，岂能周于万事？故自任其知者，适足为不知”。见《周易程氏传》卷2《临》。参前揭潘富恩、徐余庆《程颐程颐思想研究》，第135—136页。又，程颐在讨论君道时，之所以极力主张“尊贤”、“畏相”，也都是这种思想的反映。宋代学者常言“人君所论，只一宰相”云云，实质正是希望君主能够端拱内圣，外王则由士大夫完成。

④ 邱浚序《大学衍义补》云：“真氏所述者虽皆前言往事，而实专主于启发当代之君，亦犹孔孟告鲁卫齐梁之君而因以垂后世之训。臣之此编校之前书，文虽不类，意则贯通。”

义补》这两部在宋以后产生过重要影响的经学著作，一般以为是反映了理学本身由内圣向外王的转变^①，从这个角度来看，虽不为无见，却又未免过于皮相了。

六

这段历史叙述下来，我们已经可以清晰地看到，被后世看成为所谓“封建专制制度”代言，因而被极尽丑化、揶揄之能事的程朱理学，其真正腐化只能是在明清时代，被正式认可为独断、颟顸的官方统治学说之后。理学脸谱的丑恶，并不代表程朱的原型就是同等的不堪。让思想为现实负责，这样的观点未免过于天真了。

本书所谓“师道复兴”，是相对于唐宋间师道的兴起而言。它的载体主要是明代新兴的王学，特别是其师道派。但是，当真正的朱学复活以后，便同样加入到师道复兴的行列，而成为时代乐章中一个响亮的音节。这表明师道抒发的渴望，是传统中国社会本身不断跳动着时代脉搏，青山遮不住，毕竟东流去。

明初，朱元璋定《孟子节文》，推行文字狱，其用意不问可知。同时大棒金元并举，设科取士，建立儒学，用八股文牢笼天下，为知识分子开辟了一条利禄之途。特别是永乐以后，《四书大全》、《五经大全》等的修纂，更使朱学定于一尊，成为人仕通籍之圭臬。在这样的社会环境之下，知识界极度萎靡，师道不

① 李焯然：《从真德秀的〈大学衍义〉到邱浚的〈大学衍义补〉》，载葛荣晋主编《中国实学思想史》第十七章，第630～660页。另可参阅野潜龙《明代文化史研究》，第135～161页。间野氏把宋代看成君主独裁时代，治国平天下是为政者之意志，难以具体规定，学者们避而不谈，只能从伦理、思想等方面切入。此论与本书恰恰相反。

彰。即使有，也只是零星地表现在个人的气魄上，没有形成思潮^①。在当时，严立师道已成为尊严师长的代名词，不过是增加国学教官的权力罢了^②。师道重新成为君道的附庸。

不过，至少从吴与弼开始，思想界仍然有了异动。学者们不再满足于躬身实践前贤往哲之陈言，而是挺身志道，知圣贤一同常人，“可学而至”^③。这位《儒林外史》中庄征君的原型，以其不与官方合作的态度，赢得了时人的钦敬。他的门人中便颇有因受学而废弃科举之辈，在当时，因学术而放弃科举，应当视作师道的一个表征^④。至陈献章，以自得之学为世所称，花笑莺啼，鸢飞鱼跃，变持守为洒脱，“由静中养出端倪”^⑤。至此士风开始大变，为明学重开区宇。学者既以自得相倡授，那么师道的重振，便已是呼之欲出了。陈献章因其洒然自得，在当时便有“活孟子”之称^⑥。

到了王守仁、湛若水的时代，讲学运动勃兴，成为承载师道的中坚力量。在融融月色之下，在弦歌雅奏声中，王守仁在江南

① 《明儒学案》卷7《河东学案上·周蕙传》：“恭顺侯吴瑾总兵于陕，聘为子师，先生固辞。或问故，先生曰：‘总兵役某，则某军士也，召之不敢不往；若使教子，则某师也，召之岂敢往哉？’瑾遂亲送二子于其家，先生始纳贽焉。”

② 在弘治以前，弘扬师道最力的两个人是李时勉和邱浚，都因掌国子监时纪律方严知名。参《明史》卷163《李时勉传》；卷181《邱浚传》。另如以师道自任的陈敬宗，南京国子监任上，“立教条，革陋习，六馆士千余人，每升堂听讲，设饌会食，整肃如朝廷。稍失容，即令待罪堂下”（《明史》卷163《陈敬宗传》）。明前期学官庸横之状，可参本书下编第二章第三节。

③ 《明儒学案》卷1《崇仁学案·吴与弼传》。

④ 大概的观感可由《明儒学案》卷1-4《崇仁学案》诸人之小传，以及《明史·儒林传》得出。文繁不引。

⑤ 对陈献章哲学思想的探讨可参侯外庐等《宋明理学史》，第154-169页。另可参 Jen Yu - Wen: *Ch'en Hsien - chang's Philosophy of the Natural*

⑥ 《明史》卷283《儒林二·陈献章传》。

水乡余姚的一座名为天泉的桥上，集会诸生，吟唱着这样的诗句：“铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情！”那又明显是以孔子自居了^①。因此王学在产生不久，便被接二连三地斥为伪学，在政治上予以打击，与此不无关系。事实上，对师道问题，早在弘治十七年王守仁主持山东乡试时便已注意了^②。

王守仁以师道自任，但却不敢明显以师道自居，这与他本人的政治处境有关，不必苛求。真正以昌言师道耸动学林的是其弟子王艮所领导的泰州师道派。王艮的淮南格物之说，实即大成师道之学。以帝师自命，以见龙自居，对知识分子主体精神的彰显最为深切。在当时，君师关系是学术上的核心问题之一，任何学派都无法绕过。王学诸派，其政治生涯是一帆风顺，还是命途多舛，主要视此点而定。

值得注意的是，王学讲学假如说与朱学在宋代有所不同，就在于前者对社会组织的重建更为热衷。当然，从广义上来说，朱学也是一样，在门阀制度已经消失的历史条件下，宋代士人已在努力通过乡族建设来积蓄实力，以与日益严酷的君道相抗衡，在政府和社会之间形成缓冲。但王学在这一方面无疑更加彻底，乡约的广泛推行，讲会的大规模存在，至少可以说明儒家知识分子在反抗君道迫害的过程中，不再仅仅是强调个人尊严，而是试图通过社会组织的力量对君权在现实政治中予以有效地制约。因此宋明理学便不仅仅是狄百瑞所描述的，那种通过道统的自任来彰显个人自主性的“自由主义”^③。

师道派最终被镇压下去，反对复兴师道的在朝王学以及对此

① 《王阳明全集》卷20《外集二·月夜（二首）》之二。

② 参本书第三章。

③ 狄百瑞的这一观点，贯穿在其《中国的自由传统》一书中。另可参狄百瑞 *Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought*。

不其热衷的王学会通派，成为明末思想界的主流。在这种情形下，以反对派身份出现的东林学派，及它所影响下的波澜壮阔的党社运动，反而成为师道的代言人^①。可见，师道的精神被激活以后，它与学术形态本身又没有必然的联系了。

用这样的眼光重新审视清初的君权批判思潮，许多聚讼便迎刃而解。黄宗羲的《明夷待访录》、唐甄的《潜书》，无论对君主专制制度批判言辞如何激烈，制度约束何等周详，都既非无奈复古，也决非危言启蒙，更不是什么千载孤另之作。说穿了，那是对整个晚明师道复兴运动最切实的总结。《明夷待访录》可以说是以师道观念为核心的中国精英民主政治最伟大的一部政纲^②。

几十年后，吕留良的学生曾静在所著《知新录》一书中，说出了这样一番石破天惊的道理：

皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝合该孔子做，战国时皇帝该孟子做，秦

① 参本书下编第二、三、四章。

② 《明夷待访录》特别是《原君》、《置相》、《学校》诸篇，早为学者重视。侯外庐把那看成近代意义上的民主启蒙，（说见《中国早期启蒙思想史》，第155·165页）。也有人表示反对，认为那只是“民本”而非民主。狄百瑞则以之为宋明时代中国自由主义思潮的产物（说见狄氏《中国的自由传统》第四讲《明代理学与黄宗羲的自由思想》）。其实争论《明夷待访录》是否发展出近代西方意义上的“民主”，这种思维方式本身就有问题。解释历史只能还原回历史的脉络本身。不过，本书仍用“中国精英民主政治”这样的提法，乃是取其最宽泛的含义，从权力制衡之有无这一角度着眼。尽管师道思想本身仍是一种权威主义，难以发展出平等精神，但那却是一种师对君的权威，是一种制衡，是中国传统中一直努力谋求发展的。在欧洲中世纪，神权强大，因此，人权的争取可以被看成近代民主的一个标志；在中国，君权强大，判断一个时代是否走向民主，最主要的根据应是民权，尽管民权与人权密不可分。用个人主义来衡量中国式的民主，实在是隔靴搔痒。

以后皇帝该程、朱做，明末皇帝该吕子做。今都被豪强占据去了。吾儒最会做皇帝，世路上英雄他哪晓得做甚皇帝！^①

不知曾静是否知道，他这种被清世宗胤禛诅咒为“狂怪丧心之论”的观点，正是中国传统儒家师道思想中的最强音。

① 清世宗胤禛：《大义觉迷录》卷2。有关曾静一案现实背景的揭示，可参朱维铮先生《走出中世纪》，第40～41页。

上 编

谁与青天扫旧尘

——嘉靖时期的文化政策

第一章 正嘉之际的政局转换

第一节 由藩王世子到天朝皇帝

一 引子

还是在正德十六年的年初，僻居在湖广安陆一隅的兴献王世子朱厚燾，可能从未想到过有机会问鼎皇帝的宝座。那个时候，这位大明帝国的未来天子，尚以 15 岁的稚龄，身被斩缢，哀丧尽礼。假如说可能稍微有一些野心的话，那也只是为了提前一年继承王位而处心积虑罢了^①。民间所盛传的有关“江汉星明”的谣讖^②，所能带给这个藩王之家的，大概只有不安和恐惧。

已故的兴献王朱祐杭，是明宪宗朱见深的第四个儿子，贵妃邵氏所生。弘治四年，朱祐杭被封于德安，不久转封安陆。在那里，他的生活大概与明代绝大多数的亲王没什么两样，物质享受自然是奢华已极，但由于各种针对藩王的律令所限，“列爵而不

① 《明武宗实录》卷 197，正德十六年三月。

② 江汉星明大概是武宗末年社会上流行的一则谣讖，认为湖广地区将会出现一位帝王。参《明儒学案》卷 10《姚江学案》及谈迁《国榷》卷 51，武宗正德十四年七月丁巳。

临民，食禄而不治事”，不得随意与地方官绅交往，不得随便远足游戏，又过着无所事事、半似囚徒的日子^①。假如不是明武宗突然夭亡，假如不是朝廷中一系列复杂的人事变动，这样一个藩王家庭，除了主干一支尚能保持亲王的体面福泽绵延之外，其历史命运似乎早已注定：人口会越来越多，田地将越来越少，子孙则越来越穷^②。以后的岁月将像一潭死水，不可能有太大的波澜。

然而，就在本年的三、四月间，这个家庭所有平静而有序的生活都被突然来到的一纸遗诏打断了：宜兴世子入继大统！

于是，大明帝国的第 11 位君主正式登台亮相。从 15 岁进京即位，到 60 岁寿终正寝，统治了整整 45 年的朱厚熜，死后庙号世宗。

二 走向北京

明世宗即位之前的 16 年，在大明帝国的历史上，是一段颇为特别的时光。在任的那位年轻皇帝，也就是庙号武宗的朱厚照，做太子时曾以聪颖好学而闻名^③。然而，就是此公，一旦失去了所有外在的束缚，马上便原形毕露，为所欲为，成为中世纪号称荒淫的帝王谱系中的一位：习武猎豹，冶游宿娼，禁民杀猪，自号“法王”……其行事之荒唐放任，即便是野史中的隋炀帝，恐怕亦不遑多让^④。或许是明王朝的气数尚在，经过明武宗 16 年的折腾，尽管内有宦官专权，佞幸乱政，外有安化王、宁

① 对明世宗家庭及早期生活的研究可参林延清《嘉靖皇帝大传》，第 1~8 页。

② 明代宗室不准从事士农工商各业，后期因宗禄积遗，生活极为窘困。参顾诚《明代的宗室》；王春瑜《“弃物”论——谈明代宗藩》，载王春瑜《明清史散论》。

③ 朱厚照的早年生活情况可参李洵《正德皇帝大传》，第 33~44 页。

④ 参阅毛奇龄《武宗外纪》。

王的两次谋叛，农民起义、边疆暴动更是大小不下数十次，毕竟都化险为夷了。鼎彝失坠、王纲解纽的时机尚没有到来，中央政府仍牢牢控制着这个东起碣石，西至流沙，北临蒙古，南及交趾的庞大帝国。

由官逼民反引起的农民暴动以及少数民族的反抗，这种现象无代无之，并非什么了不起的大事。反倒是藩王的谋反对朝廷和社会心理的震动尤其巨大。事实上，自明太宗朱棣以靖难起家，开创了皇族内部以武力夺取帝位的先例以后，明代的宗藩便一直是个敏感的话题。它不仅仅是因宗禄等皇族福利引起的对帝国经济产生沉重压力的问题^①。这种现象在武宗时代，皇嗣无踪、国本未立的情形下，尤其使人心旌神摇。特别是对皇位覬觐已久的宁王宸濠，不断地在宦官与朝臣中寻找同盟，一面谋求恢复被革之护卫，趁机为扩充军备找到借口；一面企图把自己的儿子送入太庙司香，以为他日皇储之地^②。

按照传统儒家学说对政治制度的理想设计，君乃天下之大本，“其本乱而末治者鲜矣”^③。这样，保持社稷的稳定首先要使皇位的交接顺利进行。因此，太子也被称为“国本”。在以前的学者中颇有人以宫廷政争为皇族私事，无与于国计民生，真浅之乎其言也。正因为如此，明武宗即位不久，在齿才弱冠、富于春秋之年，大概外廷的官员们早已怀疑其生殖能力，更何况这位多情的君主四处拈花惹草，甚至把延绥总兵官马昂有娠的妹妹抢来养在宫中，尤其让朝臣惊骇^④，于是不断有人上疏请他“择宗室

① 明中叶以后，朝廷对宗室一直戒心甚浓，宗室与皇室矛盾重重。参本书第二章第四节及第三章第二节。本章第三节亦微有涉及。

② 《明史》卷117《宁王权传附宸濠传》；卷307《佞幸·钱宁传》。

③ 《大学》

④ 《明史》卷307《佞幸·江彬传》。

之贤者养于别宫”，预图储贰^①。在提这种建议的名单中，据说便有宸濠之乱的平定者、讲学家王守仁^②。

明武宗去世时年仅 31 岁。或许是不甘心就此无后，皇储问题一直没有解决。因此当正德十六年三月十四日，他因游弋过度，不治而亡，这一突如其来的变故发生时，便使朝内原有的许多势力集团不知所措。刚果机变的内阁大学士杨廷和此时脱颖而出，迅速控制了局势。

正德时代的权力中枢，在皇帝周围众星捧月的，有四个大的权力集团。一个是最初仅为皇帝起草诏令、聊备顾问的内阁，经过明代中期一百多年的发展，不仅获得了“票拟”之权，而且“朝位班次，俱列六部之上”^③，揽相权之实而避其名，迫切地想要行使自身的权力；一个是以武宗之母张太后为核心的旧勋戚贵族，加上司礼监领导的宦官集团以及江彬所率领的人京扈驾的边镇军事武装。四者既盘根错节，又有着深刻的矛盾，都在相机而动。

然而，权力斗争固然复杂，那斗争的逻辑却也简单，不过是团结一切可以团结的力量，合纵连横罢了。汉末董卓之祸对明代人而言还不算陌生，于是手持武力的江彬便是头一个遭到清洗的对象。杨廷和等一面密不发丧，以防江彬猝反^④；一面用每人二两银子的抚恤打发边兵归卫^⑤，两天以后才把江彬一举成擒。一场潜在的弥天大祸被消弭于无形。

清除江彬靠的是杨廷和的主持，张太后的旨意，宦官与外廷的武力配合，是一次不折不扣的联合行动。由此则权力中枢对边

① 曾霖虹：《明史阳明平宁藩考》。

② 叶权：《贤博编》，《明史资料丛刊》，第 174 页。

③ 《明史》卷 72《职官一·内阁》。

④ 谷应葵：《明史纪事本末》卷 49《江彬奸佞》。

⑤ 《明武宗实录》卷 197，正德十六年三月戊辰。

镇武人其忌憚可知。不过，利益的联合往往如潮涌落，此消彼涨，无有定时。当共同的敌人不复存在以后，三种势力之间便立即展开新一轮的权力角逐。在这种情况下，一个最关键的问题开始浮出水面：大宝未定，皇位由何人继承？倘为自身计，那么掌握了拥立新天子的主动权，无疑也就在最大限度上巩固了本集团的地位。于是，就在武宗临危饭含之际，司礼太监魏彬等人不去忙着为大行皇帝入殓，而是匆匆跑到内阁，“国医力竭矣，请捐万金购之草泽。大学士杨廷和心知所谓，不应，而微以伦序之说讽之，彬等唯唯”^①。

由于当事人的忌讳，这件事在所有记载中都措辞含混，暗昧难明。譬如，何谓“购之草泽”？倘若只是因太医不济，欲寻几个宫外的名壶，杨廷和又何必以“伦序”讽之？因此最可能的一种解释，便是受命于张太后的司礼监有着“狸猫变太子”的微意。这也难怪，假如是由一个幼主而非长君来继承大宝，那么张太后无疑便可名正言顺地“垂帘听政”，牢牢地把握宫廷权力。问题是武宗并无这样一个幼子，要“购之草泽”又须顾及天下舆论，况且江彬未除，虎狼方顾，没有持“票拟”之权的内阁同意，张太后及司礼监自然不敢轻举妄动。

杨廷和其人沉毅有谋，机敏果断，远胜内廷那班只会拍马、敛财的阉宦。当武宗死后，杨廷和根本不给张太后为武宗谋嗣的时间，立刻派书办陈文去通知司礼监，而且特别嘱咐：“请众太监启太后取兴长子来继承大统，莫错说了话！”紧接着特地搬出《皇明祖训》，指着“兄终弟及”那段文字告诉司礼监，使后者有口难辩^②。

其实，即此一事足证张太后与司礼太监皆属不学无术之辈。

① 夏燮：《明通鉴》卷49，正德十六年三月乙丑。

② 杨廷和：《杨文忠公录》卷4《视草余录》。

假如这班人有前代宦官王振一半学识的话，便可据理来反驳杨廷和了：《祖训》虽讲“兄终弟及”，然而那不只是说“同父弟兄”么？兴世子既只是武宗的堂弟，引用这一条便实属不伦不类^①。《皇明祖训》没有规定皇帝无子之时如何传位，似乎只能怪它的订立者朱元璋，这位有着四十几个子女的开国皇帝，大概过分高估了他那帮养尊处优的不肖子孙，特别是他们的自我繁殖能力。

退一步讲，即使按照“兄终弟及”的原则，帝位继承仍然是个未知数。杨廷和所推荐的兴世子朱厚熜，充其量不过是三数个有机会角逐大宝的藩王世子之一。宪宗诸孙中，益庄王嫡长子厚燁、荣庄王嫡长子厚燠都和厚熜有着同等的身份。皇帝宝座本不必由朱厚熜坐不可^②。这样，杨廷和选中兴世子的主要理由大概只能是朱厚熜的年纪较大^③，已经虚龄十五。所谓国赖长君，历史上的儒臣们早已吃够了在皇太后垂帘听政之下，宦官专横跋扈的苦头。

朱厚熜稀里糊涂地当上了皇帝，并不标志着宫廷政争的谢幕。他的伯母，那位据说与孝宗伉俪情深的张太后，笼络夫主的本事固然不为无能，但弄权的手段却拙劣已极，较之晚清的那拉氏慈禧，实在太差。不过，为了卵翼张氏家族中那帮飞扬跋扈的贵胄子弟，尤其是自己的两个纨绔的弟弟，张延龄与张鹤龄，并进而维护弘治、正德两代勋戚集团的利益^④，也只好勉为其难，为实现最高决策权而战。因此尽管早已成为事实上的空位期政体的领袖——明世宗入继与江彬被擒皆奉其“懿旨”而行，便是显

① 沈德符：《万历野获编》卷2《引祖训》。清代学者毛奇龄亦有类似见解，见毛奇龄《辩订嘉靖大礼议》卷1，载《艺海珠尘》。

② 参《明史》卷104《诸王世表五·宪宗十四子》。

③ 这一点尚无确证，朱厚熜之父兴献王年龄仅次于孝宗，且之藩最早，依常理推之当如此。

④ 参佐藤文俊《明代中期の外戚张氏兄弟》。

证，张太后却意犹未尽，不顾“后妃虽母仪天下，然不可使干政”的祖训明文^①，提出所下诸诏直称圣旨，其垂帘听政的野心昭然若揭。只是由于内阁的坚决抵制，方才悻悻作罢^②。从这一事件我们可以看出，即使是在人治的社会里，制度本身仍有其约束力。在一个君主专制的政治体制下，只有用“圣旨”的名义说话才最终算数，因此只有把皇帝控制在自己的手中，才能真正获得这一优势。秦失其鹿而天下逐之，明世宗会是一头任人宰割的鹿吗？

朝内的政争日趋白热，对明世宗而言，北京之行不啻在走向硝烟弥漫的地雷阵。但是，远在湖广安陆的未来皇帝对这一切能有多大了解？这一点不得而知。不过，倘注意到杨廷和的政敌、前往藩邸奉迎新天子的内阁大学士梁储，在出发之前“多赍奏提本揭贴备用”^③，以及宦官谷大用“先期至，欲私谒”^④等种种行为，便可知这班人早有投靠世宗之心，那么杨廷和下面的这段充满怨望的记载，其深意便不难体会了：

先是，奉迎官启行时即与之约，以四月十八九至京师，二十二日嗣君即位，或有沮挠者（按当指吏部尚书王琼，详第三章）已斥之矣。既而谷太监等有启本，排日计程，大约二十二三方可至京，即位择在二十四、二十七两日。予与蒋

① 吕本等辑《明太祖宝训》卷2《正家道》。

② 杨廷和：《杨文忠三录》卷4《视草余录》。

③ 同上书。按杨廷和与梁储关系不和，为防其在空位期内凡事掣肘，使其赴安陆奉迎新帝。其后，杨、梁两系各以彼此在正德时依附袁濂、为其恢复被革护卫等事相诬。明世宗即位不久，梁储便被逐致仕。后来其同乡霍韬之支持大礼议，与此颇有干连。参王世贞《弇山堂别集》卷25~26《史乘考误》。杨廷和与其政治反对派之间的关系，可参本书上编第三章第二节。

④ 《国榷》卷52，武宗正德十六年。按此言“谷大用先期至，欲私谒，不许”。揆诸下文，虽云不许，但声气之互通却不无可疑。

(勉，内阁大学士)、毛(纪，内阁大学士)二公皆快快于中，欲以兼程启请，又恐长途冒暑，恐不可强，既闻渡河后日每二程，二十前后可至京，乃知前日非不能速，不欲速也，窃以为忧。^①

这表明，一到达安陆，梁储、谷大用等人便可能投靠了明世宗，后者自当洞悉京师款窍。因此，明世宗与其说是因“悲凄”而缓行，倒不如说是在观望。而自己的政敌早与新天子勾打连环，杨廷和这位有定策之功的阁老，又怎能不忧心忡忡？在他以前，凡属定策元功的大臣其下场无不悲凉惨淡^②，机敏如杨廷和，或许早就想到过“兔死狗烹”的命运了。

三 杨廷和：政治与伦理的两难选择

朱厚熹一行由安陆顺利抵京，尽管凡事保持低调，然而一旦遇到原则问题，却从不肯轻易让步。不仅坚决拒绝以皇太子的身份即位，而且摒群臣所上年号“绍治”不纳，用了《尚书·无逸》中的一句“嘉靖殷邦，至于小大，无时或怨”，定为“嘉靖”。不用“绍治”年号，表明明世宗从骨子里反对以明武宗的继承人自居。这一点除了暗示他有一群能干的幕僚在为之出谋划策，政治嗅觉灵敏的官僚们应该能够感觉到明世宗迫人的英气以及未来的政治走向了。于是，当张璁等迎合世宗追尊其生父的“大礼议”一起，杨廷和在政治上的重要反对派，曾任武宗朝内阁大学士的杨一清，便致书自己的门生、时任吏部尚书的乔宇，“张生此议，

① 前揭《视草余录》。

② 王世贞：《弇山堂别集》卷18《五元功皆不利》。五元功指太祖时李善长、成祖时丘福、景帝时于谦、英宗复辟时之石亨（及徐有贞）、世宗入继时的杨廷和。

圣人复起，不能易也”。同时力劝另一个支持议礼的人物席书及早赴京，以定大议^①。正德时代的旧恩宿怨，重新爆发了出来。

新皇帝颇有些察察之明，对内阁首辅杨廷和来说却可能喜忧参半。可喜的是，所托的人，历史上的女主干政以及正德时的宦祸当会少杀；可忧的是，明世宗决不会事事屈从于他这位“定策国老”的摆布^②。那么，这位已年近古稀，有着四十余年政治经验的老臣将会如何应对？

如前所述，明世宗即位显然是内阁支持的结果。不过，这种倡议之所以能够成功，在于它至少默认了一个前提，那就是维护张太后集团的利益。世宗入继之初，内阁之所以会主张用“绍治”这一年号，原因也是如此。这表明内阁同样希望得到张太后的支持，以便在戚权与皇权之间保持平衡。更何况世宗入继本来缺少完全自足的合法性，而无此合法性，势必影响到皇权作为最高决策权的行使。

维护戚权的前提，是要保证张太后母仪天下的太后地位。作为一个老练的政治家，杨廷和善于把政治上的难题化做伦理上的问题予以解决，尽管被反对者在理论上驳得体无完肤，甚至同情者也认为他思虑欠妥^③，却不知揆诸当日情实，这种办法实可说苦心孤诣。杨廷和的构想是引用宋代“濮议”的成宪，把明世宗

① 《明史》卷198《杨一清传》。

② 《明世宗实录》卷9，正德十六年十二月己丑，杨廷和上言：“近该司礼监传示圣意，欲加兴献后尊号。臣等……职在辅导，不容曲从阿顺以损圣德。”杨廷和的这种口吻事实上就是嘉靖七年《明伦大典》颁布时，明世宗痛斥他“以定策国老自居，以门生天子视朕”，并在嘉靖九年更定祀典之际着力排抑师道的重要原因。

③ 夏燮云：“世宗之天下受之武宗，继武宗之统，则当称武宗而祖孝宗。杨廷和等乃舍历代兄终弟及之事足为世宗铁证者概不之及，而但引定陶、濮议一事之不相类者以为据，于是舍武宗而考孝宗，遂为继统不继嗣者口实。”《明通鉴》卷49，武宗正德十六年五月戊午。

在名分上过继给张太后为子，而以本生父母为皇叔父母。因此正德十六年五月，在杨廷和授意下，礼部尚书毛澄率六十多人奏言：

考之宋濮安懿王之子入继仁宗后，是为英宗。宰臣请下有司议礼……程颐之言曰：为人后者谓所后为父母，而谓所生为伯叔父母，此生人之大伦也……今兴献王于孝宗为弟，于皇上为本生父，与濮安懿王事正相等，皇上宜称孝宗为皇考，改称兴献王为‘皇叔父兴献大王’，兴献妃为皇叔母……隆重正统与尊崇所生恩礼备至，可以为万世法。^①

主张既绍列祖列宗之大统，又要兼继伯父孝宗之嗣，统嗣兼得。这种安排在政治上的好处就在于既可以保证张太后的地位，明世宗也有了入继的合法性。但问题是，这样一来，在礼制上明世宗的亲生母亲蒋氏就须对世宗称“臣”，又违反了“子不臣母”的春秋大义。可见，杨廷和在政治上的合理安排，从礼制的伦理上看却是一个悖论。这就难免不给支持皇帝议礼的张璁一派官僚以口实。杨廷和的最后失败亦颇由此。

很显然，在明世宗继位问题上，杨廷和面临着一个两难选择。这就是政治上必须全力支持明世宗，而在伦理上则须维护张太后及其背后外戚集团的地位。同样，在大礼议过程中，明世宗也一样面临着一个尴尬局面：由于自己羽翼未丰，政治上必须倾心依靠内阁，同时争取宦官集团的支持，打击张太后；伦理上却反对杨廷和这种不合情理的安排。因此，整个大礼议过程，是皇权与阁权既相互支持又相互斗争的过程，是中央政府权力中心势力整合的一个过程。

① 《明史》卷191《毛澄传》

然而议礼本身毕竟不是杨廷和政治生涯的全部。作为一个杰出的政治家，他的注意力其实是在大礼议之外。作为正德时代的文官领袖，杨廷和自然为自己的“无力回天”而感到愤怒。在他看来，正德时代如火如荼的起义与叛乱根本原因就在于明武宗的荒淫无道，违背了圣贤定下的“天理”。而这一切都是身为皇帝的明武宗不受约束所致。

有鉴于此，时值未来的新皇帝明世宗上任之际，杨廷和就必须对皇权加以限制，使之纳入文官政治的制度化轨道。然而在专制主义铺天盖地的铁幕时代，试图对皇帝进行限制的任何行为都有可能被认为是大逆不道的犯上行为，杨廷和又安敢冒天下之大不韪？在这一点上，张太后成了他可资利用的资源。那就是使明世宗认张太后为母，从礼制的角度，使之成为世宗头上的一道紧箍。在政治上支持明世宗，在伦理上支持张太后，使二者互相牵制，无疑是内阁放手行政的大好时机。

事实上确实如此。从正德十六年三月到嘉靖三年二月杨廷和执政的近三年的时间里，他做了大量的工作。如裁锦衣卫冒滥军官，使边兵归卫，抑制宦官专权，加强部权，强化内阁“票拟”之权，以及经济上限制皇室和贵戚庄田的扩张等，都使明代中期自正德的极度衰敝后，有了更新的气象。这就是被后世史家所艳称的“嘉靖新政”^①。

其实，新政得以大规模推行，与杨廷和在空位期之后几个月的苦心经营不无关系。在言路的配合下，杨廷和或是以“勾结宸濠”，或是用“党附钱宁、江彬”的罪名迭兴大狱。正德时期一大批炙手可热、显赫一时的人物或降级，或致仕，或革职闲住，或下狱鞠治。在遭到弹劾的名单中，包括宦官如谷大用、丘聚、张永、魏彬、张锐、张雄、张忠、于经、刘祥、孙和、刘养、佛

① 对当时阁权扩张的简要讨论，可参拙作《嘉靖初年的政治格局》。

保、赵林……重臣如内阁大学士梁储、吏部尚书王琼、户部尚书杨潭、兵部尚书王宪、工部尚书李镡、督察院左都御史陈金、王璟、工部左侍郎刘永、右侍郎冯兰、兵部右侍郎冯清、掌太常寺事礼部尚书刘恺、礼部右侍郎张昱；以及顺天、宣大、保定、甘肃、两广、四川、郧阳、榆林等地的督抚大员^①。这些人除了梁储等少数人之外，大都受到严厉的惩处，朝内为之一空。不久，杨廷和又起用自己信任的彭泽（兵书）、孙交（户书）、林俊（工书）、汪俊（礼右侍）等，重新布列在位^②。正因为如此，当大礼议开始的时候，外廷早已是惟内阁马首是瞻，杨廷和可谓一呼百应。也正因为如此，杨廷和才有能力“事事有所持诤”，“先后封还御批者四，执奏几三十疏”，明世宗则由一开始对他的尊敬，甚至软语相求，最终恼羞成怒，“常忽忽有所恨”^③。

明世宗既处在这样一个尴尬的局面，他就极希望有人“挺身而出”，给予道义上的支持，哪怕仅仅是声援。正德十六年七月，职衔低微的礼部实习生、观政进士张璁，上了一份支持皇帝的大礼疏，主张只继统不继嗣。明世宗一见大喜过望，“此论一出，吾父子必终可完也”！^④

但不管明世宗怎样表态，杨廷和都一直有他自己的原则。张璁被很轻易地赶到南京，身为最高统治者的皇帝束手无策。明世宗情急之下，在即位四个月以后，竟然以退位相要挟，方才使张太后和内阁略有松动，其父兴献王可称为“兴献帝”，但却必须注明“本生父”方可。依然没能实现“只继统不继嗣”的目标^⑤。

① 《明世宗实录》卷1，正德十六年四月丁未，己酉。

② 《明世宗实录》卷2，正德十六年五月癸丑。

③ 《明史》卷190《杨廷和传》；《明史》卷191《毛澄传》。

④ 《明世宗实录》卷4，正德十六年七月壬子。

⑤ 《明通鉴》卷49，武宗正德十六年九月癸酉，十月己卯。

不过，张璁的上疏就像一根导火线，引燃了杨一清、王琼、王守仁等杨廷和这些政治反对派心中的怒火。大礼议在形式上是王学对朱学的反抗，实质上却是王守仁一派不得志的官僚试图借助皇权的力量，来达到压服杨廷和的政治目的^①。在王守仁一班弟子门徒的参与下，更定祀典、迎合皇帝的呼声此起彼伏，一浪高过一浪。杨廷和等人甚至被目为权奸，世宗身旁的亲信也“乘间言其恣无人臣礼”^②，内阁受到了巨大的压力。

当然，只靠杨一清、王守仁这些政治上的失败者，明世宗还无法取得胜利。道理很简单，这些人本意是要借助皇权的力量来扳倒政敌，但在皇权自身尚且难保，百官总已以听于内阁的情形下，他们的作用仅止于声援而已。关键还要靠皇权自身的力量。问题是，皇权又是通过何种手段，才得以反败为胜，取得优势地位？

第二节 权力的整合

一 从龙功臣

前面已经指出，在传统的君主专制的政治体制之下，政令只有通过君主的名义发出才最终有效。但是，在这种体制当中，真正具有实权的却未必是君主，而是对君主的人身具有直接控制权的那个集团。汉唐时代的巨阉、权臣，虽无齐桓、晋文之雄猜，却同样能“挟天子以令诸侯”，奥妙就在这里。因此，历代君主

① 正德时代杨一清、王守仁等与杨廷和的矛盾，在大礼议中被重新激发，同时促成了嘉靖初年针对王学的“伪学之禁”，参本书上编第二章第一节。

② 《明史·杨廷和传》。

为了保证令从己出，首先必须确保那班宫廷侍卫对自己忠贞不贰。唐代成功的宫廷政变都发生在北门，症结也同样在这里^①。

从这个角度来看，明世宗由藩邸来到皇宫，其实无异于进入囚牢。保卫他的，是原来扈从明武宗的锦衣卫士；服侍他的，是曾经陪伴过武宗的宫女太监。这些人相互盘根错节，又直接听命于张太后，因此所谓保护，便同时也是监视的代名词。由此我们便能理解，何以性本刚愎固执的明世宗，在嗣位之初，会在张太后面前噤若寒蝉，对外廷最激烈的批评也都“下诏嘉纳”，绝不是因为他骨子里具有仁德、柔顺的美德。“在人矮檐下，怎敢不低头”，明世宗想必深会其中三昧。

因此，明世宗要想提高君权，保证自己的意志能够畅通无阻地下达，首先必须确保自己的人身安全。否则其命运或许只会和西汉的昌邑王刘贺一样，招之即来，挥之则去。在这一点，他把希望寄托在从藩邸带来的从龙功臣身上，因为只有他们，才是自己此时最能够信任的人。

世宗即位不久，便按照惯例“录从龙功”。在文臣当中最看重的无疑是左右长史张景明和袁宗皋，对二人倚望颇切。可惜张景明未及世宗即位就已病亡，袁宗皋虽在世宗甫立，即升为吏部左侍郎兼翰林院学士，不久晋升礼部尚书兼文渊阁大学士，参与密勿；但此时早已年届古稀且体弱多病，四个月后就与世长辞，未能对巩固他的权力起到什么作用^②。

张、袁的早死很容易给人一种印象，似乎明世宗此时已成了“孤家寡人”，除了后来那班议礼新贵之外，无人可依^③。其实，

① 参阅陈寅恪《唐代政治史述论稿》中篇的有关讨论。

② 文臣中较重要的还有周詔，据说世宗将大用之，不过亦早卒。参阅朱彝尊《静志居诗话》卷8及焦竑《国朝献征录》卷70本传。

③ 刘真武：《“大礼之争”是非考辨》；李洵：《下学集》，第160～161页。

倘对嘉靖初因从龙迁秩的兴邸旧臣稍微做一番考证的话，这种观点就会不攻自破。据笔者就《明世宗实录》所做的初步考证，世宗从藩邸带来的随从，除宦官以外，受到升赏的共66名（已扣除留在藩府的11人），其中进入锦衣卫的则有43名，约占三分之二^①。尽管他们所授职位从“百户”到“锦衣卫指挥同知”级别不等，但却绝对不能小看这批人的能量。这不仅因为作为特务机关的锦衣卫名位虽低，但权势极重；也因为作为皇帝亲信的这批“从龙功臣”，往往有着无穷的晋升机会。譬如于海，在嘉靖元年七月便由所镇抚直升为指挥僉事，他的妻子则被封为“奉圣夫人”^②，显然是世宗乳母之类的人物。陆松则从兴府仪卫直做到都指挥使，其子陆炳后来也掌管锦衣卫，权势之横隆于东厂。同时世宗即位不久，便罢掉原锦衣卫都指挥朱宸，相继起用的骆安、王佐、陆松、陈寅等，都是兴邸旧人^③。此外，还于嘉靖元年三月，以随从们“从朕藩邸，效劳年久，左右朕躬，各有功绩”为由，把张佐等大小宦官又升赏殆遍^④。在嘉靖前期相继掌司礼监印的张佐、鲍忠、麦福、黄锦，也都是兴邸的亲信^⑤。

明世宗如此重用藩邸旧臣，时人难道没有反应吗？并非如此。上至兵部尚书，下至监察御史，对此都颇有讥弹^⑥。特别是嘉靖元年七月，监察御史汪珊上言“十渐”，中间有两款更是直斥其弊：“初裁锦衣冒滥，今大臣近侍封爵世荫，藩邸旗校尽补

① 《明世宗实录》卷2，正德十六年五月乙卯、丙辰、甲子、己巳、癸酉、乙亥；卷8，十一月壬子。

② 《明世宗实录》卷16，嘉靖元年七月丙辰。

③ 《明史》卷307《佞幸·陆炳传》。

④ 王世贞：《弇山堂别集》卷90《中官考一》。魏连科点校本作“九年二月”，误。

⑤ 《明史》卷304《宦官一·谷大用传附》。

⑥ 参《明世宗实录》卷8，正德十六年十一月甲寅山西道监察御史樊继祖所言“四渐”，以及戊寅兵书彭泽所上疏。

亲军……中官有过，初皆不任，今镇守守备营换启倖。”^①所谓“中官有过，初皆不任”是指原来的宦官班底，而今更换的则是亲信。对外廷的批评，明世宗或是置若罔闻，或是每以“下不为例”为借口，行其掩耳盗铃之故技。

但是，明世宗这些举动，在后世史家那里似乎并没有受到诟病。除了认为理所应当，或者心生忌讳之外，很难说不是受其即位初因外廷所请大量裁减锦衣冗员一事的蒙蔽。据《明世宗实录》所记，仅正德十六年六、七两月，明廷即裁减锦衣卫及各监司寺局旗校冒滥十八万多人^②，这个数字也许不实，需要详考，但却足以说明锦衣卫在嘉靖初遭到了一次重大的清洗。锦衣冒滥主要是宦官与勋戚子弟，因此这一举措可以看做明世宗和内阁在相互支持下对宦官和勋戚集团的打击。不宁唯是，明世宗刚一即位，就于正德十六年四月首先将锦衣卫都指挥郭鰲以及指挥王钦、殷锐等人用党附江彬、钱宁的罪名投入诏狱，七月又将都指挥廖鹏、指挥齐佐等一批人监禁查办，锦衣卫的上层也受到了重创^③。如果我们把明世宗清洗锦衣卫与前引汪珊所言“藩邸旗校尽补亲军”联系起来的话，他的真实意图岂非昭然若揭：裁锦衣一方面可钳外廷之口，缓和内外之间的矛盾；另一方面也可趁机建立自己的私人卫队和刑讯机关（诏狱），增强皇权的实力。

明世宗引用武人，但在大礼议初期并没有派上用场，这主要是因为大礼议形式上毕竟是一场礼仪之争，议礼双方的对抗是通过辩论逐渐展开的。而以儒家典礼为基础的经院式辩驳显然不是这些“赳赳武夫”们的特长。因此尽管有趋炎附势的锦衣千户聂能迁、附庸风雅的武定侯郭勋等的支持，却并没有使明世宗在辩

① 《国榷》卷52，嘉靖元年七月戊申。

② 《明世宗实录》卷3，六月丁酉；卷4，七月丙子。

③ 《明世宗实录》卷1，正德十六年四月辛亥；卷4，七月庚午。

论中占据上风，这些人的作用，要到嘉靖三年左顺门廷杖之际方才真正显现出来。

二 权力的整合

一人得道，鸡犬升天。随着明世宗的入继，那些政治生涯原本被判了死刑的藩邸官僚^①，此时摇身一变，成为一个颇具实力的新贵集团。这个集团的到来，打破了武宗死后空位期内张太后、司礼监与内阁之间的权力平衡。四者之间新一轮的分化组合，是必然的事情。

由于都想染指最高决策权，张太后与明世宗自然成了天生的敌手。张太后本人虽不擅弄权，但却擅长摆谱：在接见世宗生母蒋氏时，常以“故事遇之”，接受世宗朝觐之际，“待之又倨”^②。睚眦必报的明世宗在后来的岁月中不断对张太后及武宗夏皇后两家疯狂报复，未必不是此时种下的祸根。

在这种情况下，内阁与宦官两大集团，虽无法角逐最高权力，但其风头所向，却足以影响政局。只不过，同样是官僚的集合，杨廷和领导下的内阁有一套成型的政治理念，有一套理想的制度法则；相反，宦官却大抵只是一个纯粹依附性的利益集团，它更热衷于“术”的操作，把谋求切身利益作为终极目的，因此总是按照对其是否有利，选择依附的对象。在这种情形下，四种势力之间可能形成三种组合：

① 明代对藩王防闲甚严，宣德时汉王高煦叛乱之后，不许汉府亲戚与京官联姻，弘治二年著为令。同时“王府官员任满不得考绩，株守终身，故铨司取庸陋衰惫之人充之”。嘉靖八年后始用杨一清等议，九年考满之后方可叙迁，仍不无远之之意。参《明世宗实录》卷98，嘉靖八年二月戊子。另如弘治时耿裕为吏部尚书，歧士出阁，选六名新进士为藩邸长史，引起诸人哗变。见陈洪谟《治世余闻录》上篇卷1。

② 《明史》卷114《孝宗孝康张皇后传》

其一，以内阁为核心，形成制度化的中央政体。从某种意义上说，这也是外廷的共同要求。倘注意到杨廷和一再上疏声称“天下万世之公议诚不可以一人之私情废”^①，兵科给事中夏言提出“事关大体众论不同者……必经由内阁议而后行，是有可否，许令执奏”^②，以及彭泽、张璁等所吁求的军事权与司法权的相对独立^③，那么这一估计便决非危言耸听。然而，由于内阁的政策损害了其他三个集团的共同利益（如限制庄田，裁锦衣冒滥，罢内官镇守等），而且杨廷和自己也承认“我朝内阁无宰相之权”^④，地位没有法律保障，因此，这种努力的失败也是必然。它仅仅是在世宗即位初期与张太后斗争处于平衡阶段才有过短暂的存在，昙花一现的“嘉靖中兴”便是这一内阁政体的最高成就，仅此而已。

其二，以张太后为核心。假如不是因为内阁的坚决反对，这种局面未尝不会出现。世宗即位之初，宦官集团虽遭重创，但其高层并未受到全面打击。仅就司礼监而论，从正德十四年到嘉靖元年，跨越两朝的太监中，温祥、赖义、秦文、张钦、张淮、萧敬、张锦全都顺利过渡^⑤。何况，假如这批与勋戚贵族渊源颇深的宦官和张太后、内阁结为一体对抗皇权，那么张永、魏彬等人也许根本不会受到清洗。明世宗的命运将会如何？有汉唐历史在。

其三，以皇帝为核心。这是当时条件下最稳定的一种政体。

① 《明世宗实录》卷4，正德十六年七月甲子。

② 《明世宗实录》卷1，正德十六年四月戊申。

③ 在大礼议中，彭泽与张璁属于不同的派系，但谋求提高外廷权力在二者却是-一致的。参《明史》卷198《彭泽传》；张璁《张文忠公集·奏疏》卷3《明旧制》；以及王世贞《弇山堂别集》卷98《中官考九》，所引诸人的有关议论。张璁后来协助明世宗打击师道，有另外的理由，详见后文。

④ 前揭杨廷和《视草余录》。

⑤ 参王世贞《弇山堂别集》卷90《中官考一》。

内阁反对女主干政，但对皇帝却仅是限制，希望皇权能够纳入制度化的轨道。因此皇权的上升实际上得到了内阁的支持。此时，属于依附性集团的宦官便表现出油滑之处，在权衡利弊之后，转向皇权。因为，假如支持张太后，有了内阁支持且掌握了锦衣卫的皇帝未尝没有发动政变的可能；相反如果支持皇帝，失去了宦官中介的张太后只不过是个柔弱的妇人。因此，明世宗即位不久，司礼太监萧敬等人就明确表示支持议礼，向皇帝暗送秋波^①。

明世宗和他那班幕僚弄权有术，对此自是别有会心。张太后是块绊脚石，必须除去；杨廷和虽是他获取权力的津筏，但现在却只会掣肘，十分可厌。算来算去，只有宦官，可晓之以威，动之以利。因此，明世宗一面满足内阁的要求，裁减锦衣冒滥，清洗江彬、钱宁余党，坐收渔翁之利；一面却对被清洗的宦官和锦衣高层曲加庇宥，行其卖好之实。

这一点，从武宗宠臣张锐、许泰一案便可窥其端倪。张锐和许泰等都是正德时代明武宗面前的红人。君臣之间称兄道弟，甚至约为同僚^②，专横跋扈，胡作非为，与内阁积怨甚深。因此，明世宗即位以后，杨廷和必欲除之而后快。张、许等被监禁以后，以外廷此时的威权，杨廷和的自信，皆以为必杀无疑。岂料明世宗此时心思已变，“竟宥其死命”。杨廷和十分恼怒，接连两次上疏，且以辞职相抗：“天下之人皆曰可杀，不止于国人曰可杀而已。且陛下独宥之，此臣等所未喻也。”^③明世宗为何甘冒天下之大不韪？倘注意到六天以后刑科给事中顾济便开始弹劾司礼太监萧敬“党护张锐”，“故纵大奸”，就可知此时的明世宗早

① 前揭杨廷和《视草余录》。

② 《明世宗实录》卷3，正德十六年六月甲辰，伍文定言。

③ 《明世宗实录》卷7，正德十六年十月己丑、庚子。

已和宦官集团沆瀣一气了。

四种势力的奇妙平衡，维持了嘉靖初短暂而耀眼的一段“新政”。但好景不长，至迟在嘉靖三年，明世宗已具有了必胜的实力，逐渐开始对张、夏集团进行报复。比如，其生母蒋氏诞辰，世宗敕命妇入贺，“燕饗倍常”；及张太后诞辰，则非但不许入贺，还处罚了舒芬等一批进谏的官员^①，拉开了收拾旧勋戚贵族的序幕。至于外廷，既然在大礼议过程中，内阁始终不肯就范，那么最后的决战就不可避免。杨廷和眼见大势已去，于嘉靖三年二月辞官不做，不久，坚持反对议礼的礼部尚书汪俊也步其后尘。明世宗于是置吏部的廷推于不顾，任用了自己最宠信的议礼新贵席书，同时一不做，二不休，在这一年的七月发布了“改上本生圣母章圣皇太后曰圣母章圣皇太后”的诏书，去掉“本生”二字，向外廷直接宣战^②。

其实，明世宗尽管气势咄咄逼人，但这个18岁的年轻皇帝并非像后人吹捧的那样乾纲独断。就在发布这个诏令的前不久，世宗还是在犹豫不决，如临深渊。为此，嘉靖三年六月，张璁秘密入京后，君臣之间曾有过一次颇有意思的对话：“上夜召见璁曰：祸福与尔共之，如众汹汹何？”以九五之尊尚且言及祸福，其心中的疑惧可知。相比之下，已年届知命，“动止若大豪”的小臣张璁^③，却练达得多：“彼众为政耳。天子至尊，明如日，威如霆，畴敢抗者，需锦衣卫数力士足矣。”“上颌之”。“明如

① 《明世宗实录》卷7，十月丙午。另可参《明世宗实录》卷8，正德十六年十一月乙卯下旨宥前锦衣指挥廖鹏等人死罪，其初衷也是如此。廖鹏是中官廖堂的弟弟，参《明史》卷307《佞幸·钱宁传》。由此则宦官与锦衣卫盘根错节之状尤可见一斑。

② 《明史》卷114《孝宗孝康张皇后传》。

③ 《国榷》卷53，嘉靖三年七月乙亥。

④ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷1《张孚敬传》。

日”自是饰词，“威如霆”在明代皇帝而言却非虚语。但三年前的张璁为什么不敢作如是说？此时皇帝内得锦衣卫及宦官支持，政令畅通无阻，外有提督京营武定侯郭勋的“内助”^①，对付外廷这群手无寸铁的文官，早已绰绰有余，勋戚之家与宗藩势力更不敢有什么不识时务的举措。由此可见，稍后的左顺门廷杖事件，其实是一次由皇帝本人发动的小规模的宫廷政变。通过这次政变，明世宗告诉外廷的群臣，自己才是朝廷上真正的主人。

然而，当杨廷和这等强悍的人物都被逼走，外廷群臣又能怎样呢？面对如此不顾制度、践踏天理的皇帝，他们所能求助的，或许只是一种无可奈何的法宝——哭谏。嘉靖三年七月戊寅，群臣在翰林院学士丰熙、修撰杨慎等的鼓动下，相率至左顺门，撼门大哭，“或大呼太祖高皇帝，或呼孝宗皇帝，声彻于内”^②。其实，这种被毛奇龄贬作“举国发狂疾”的哭谏^③，在明代早有先例，且曾经征服过世宗的祖父宪宗朱见深。但当儒臣们幻想着心目中的“少年英主”也许会有着一点点“是非之心”时，等待他们的却是嘉靖初文臣上疏所极端反对的廷杖^④。廷杖先后死了17人，丰熙、杨慎等也都发配远方，“遇赦不宥”，最终死于戍所。嘉靖初期的政治斗争，以皇权与宦权的联合胜利而告终。从那以后，明世宗方才真正成为一个独立的政治角色，开始自主地推行其意识形态理念与文化政策了。

① 《国榷》卷53，嘉靖三年七月壬寅。

② 《明世宗实录》卷41，嘉靖三年七月戊寅。

③ 前揭毛奇龄《辨订嘉靖大礼议》卷2。

④ 参阅余继登《典故纪闻》卷17所载林俊于嘉靖初上疏中反对廷杖的言论。

第二章 大礼议与更定祀典

第一节 天理与人情之争

明世宗即位不久，便在外廷引发了一件影响极为深远的大事件，这就是有名的“大礼议”。

大礼议的起因极为简单，不过是已经当上了皇帝的朱厚熜，想要乘机尊崇生身父母罢了。这也难怪，按照传统的说法，“父为士，子为大夫，葬以士，祭以大夫”，加之斯礼也，“可达乎天子”^①，那么父为藩王，子为皇帝，为什么不能以天子礼乐祭之？揆诸往古，历代开国之君，无论自己的祖先是卑微还是平凡，统统尊之为天子：于是，西伯姬发成了周文，枭雄曹操谥为魏武；返视方今，不管是士大夫还是平民，只要在现实的官僚体系中取得一席之地，便很快可为其父祖谋得相等身份的封赠和告身。这在当时都是符合世俗人情的行为，不会引起一般人丝毫的惊讶。

然而，依照杨廷和及外廷绝大多数官僚的意见，明世宗在继承帝位这个大统时，却应该遵守宋儒程颐所言，“礼，为人后者

① 《礼记·中庸》。

为之子”^①，称孝宗为皇考，而改称其父兴献王为皇叔考，即“继统”兼“继嗣”之意。他的两个重要历史依据便是汉代定陶王故事及宋代的濮议^②。

前面已经指出，杨廷和的安排纯粹是出于政治上的考虑，因此在理论上便难免疏漏。姑且不提所谓汉、宋之事与明世宗入继明显缺乏可比性^③，即便是“继统”、“继嗣”之说，同样有逻辑混乱之嫌。王守仁的学生黄绾便提出过这样的疑问：

天子宗庙，虽有子孙，非为天子，不得而祭。陛下继武宗为天子，则当承武宗为祭主。是故得为主则九庙皆有主矣，不得为主则九庙皆无主矣，何必独为孝宗虑而不为武宗虑哉？……今乃武宗无子而非孝宗无子，既欲重为继嗣，即当为武宗而不当又为孝宗立。^④

① 程颐关于濮议的观点详其《代彭思永上英宗皇帝论濮王典礼疏》中，见《河南程氏文集》卷5。

② 所谓定陶王故事，是指汉成帝立从子刘欣之为太子，是为哀帝，同时又立楚孝王孙刘景为哀帝之父定陶共王后，师丹以为恩义并尽。详袁枢《通鉴纪事本末》卷5《丁傅用事》。宋濮安懿王之子入继仁宗，是为英宗。从司马光、范镇等议，立濮王园庙，另选宗子继嗣。详陈邦瞻《宋史纪事本末》卷36《濮议》。对这两个问题的考察，可参Carney Thomas Fisher: *The great ritual controversy in Ming China*, pp. 10~92。

③ 首先，张璁已经指出，“哀帝、英宗乃是预立素养、明为人后者也，故当时师丹、司马光之论于事较合，于义相近矣”（《太师张文忠公集·奏疏》卷1《正典礼第二疏》）。其次，以汉定陶王故事为例，当时汉成帝有亲弟中山王不立，明确反对“兄终弟及”之说，假如此说成立，那么明太祖的祖训便成问题了；第三，定陶共王在当时被尊称为恭皇，其妻丁姬尊为恭皇后，倘若以此为据，反倒应成为明世宗尊崇生父的一个样板。后二点当事人大概都心照不宣。

④ 黄绾：《大礼第二疏》，见陈子龙等编《皇明经世文编》卷156。另外，前揭张璁《正典礼第二疏》也有类似观点。

的确，假如统嗣兼继之说成立，那么世宗即位的合法性又在哪儿？杨廷和等人虽很快认识到这一矛盾，并上疏含糊其辞：“武宗皇帝亲挈神器授之皇上，名号虽兄弟，而实犹父子”^①，实在是欲盖弥彰。而既然明世宗即位乃奉武宗“遗诏”，何况正德十六年九月自愿退位而群臣又不准，那么无论议礼的哪一方都不得攻击皇帝没有合法性，而必须默认这个前提。这一点我们从明世宗每次下诏总要不厌其烦地提及自己的即位乃是本着“兄终弟及”的原则，由“皇兄”亲授，便可了然。由此也可以看出，杨廷和执意把朱厚熄过继给孝宗，本质上并非为了死去的孝宗立嗣，而是为活着的张太后保留一个“母仪天下”的尊号。从来祭祀死人是为了生人，在这里又得一证。

然而，无论大礼议的根本动机及其背后的权力运作如何，都不该忘记，至少在形式上，那仍是一场以儒家内部不同观点为背景的学术论争。而综观议礼两派的理论基础，大礼议实际表现为一种“天理”与“人情”之争，说穿了，便是作为正统的朱学与新兴的王学之间的斗法。

说杨廷和一派的主流是朱学这一点当无异议^②，杨廷和的儿子、翰林院修撰杨慎就曾与同僚上言：“臣等与桂萼辈学术不同，议论亦异，臣等所执者，程颐、朱熹之说也；萼辈所言者，冷褒、段犹之余也。”^③ 杨廷和本人也说：“前代人继之君，追崇所生者，皆不合典礼，惟宋儒程颐‘濮议’最得议礼之正，可为万世法。”^④ 更无论他的同僚们所引程颐之说了。

① 《明世宗实录》卷5，正德十六年八月庚辰。

② 参欧阳琛《王守仁与大礼议》。其实在这里杨廷和等是否真正尊信朱学并不重要，关键要看打着什么旗号。意识形态争论与纯粹的学术批判不能混为一谈。

③ 《明通鉴》卷51，嘉靖三年六月。

④ 《明史》卷190《杨廷和传》。

众所周知，自明初以朱子传注开科取士之后，程朱学说已然成为官方学术的正宗。程朱本人既成了从祀孔子庙廷的贤哲，他们的理论也自然带几分“天理”的意味。因此，尽管濮议与大礼议的可比性值得商榷，但是程颐的“礼，为人后者为之子”这句话本身却依然有其应有的分量，并从理论上构成了对议礼诸臣的威胁。假若明世宗承认了这是“天理”，那么他也就无法改弦更张，尊崇所生。因此，重新构造一种学说基础就势在必行，以王学为背景的新兴的议礼官僚们完成了这一任务，这就是“礼本人情”说^①。

当然，“礼本人情”并非王学的首创。所谓“圣人缘人情以制礼”，“礼以时为大”早就成了儒家学者们的口头禅，更何况唐代以后早已升格为“经”的《礼记》就曾明确指出：“礼，义之经也，非从天降也，非从地出也，人情而已矣。”^②甚至反对议礼的杨廷和、毛澄等人对此亦直认不讳，所不同的，似乎只是双方各有自己不同的人情罢了^③。

不过，用“人情”和“天理”这样一对概念来大致区分王学与朱学，仍有其客观的意义。事实上，尽管迄王守仁为止，宋明理学家仍然把“存天理，灭人欲”作为共同的目标，但理学与心学之间却仍有着巨大的分歧。同一个“理”，前者定义之为“性”，乃天命所赋予；后者则定义之为“心”，是良知的朗现。前者需即物外求，后者靠反身自得。相较而言，心学无疑更能彰显主体的自为精神。落实到实践当中，理学家重视规矩格套，不失纲常轨范；心学家则讲究因时求变，顺乎人情。

① 参拙作《谁与青天扫旧尘——大礼议思想背景新探》；另可参 Carney Thomas Fisher: *The great ritual controversy in Ming China*, pp. 289~296 的有关论述。

② 参《礼记》卷56《问丧》。

③ 参《明世宗实录》卷6，正德十六年九月丁丑，毛澄集议。

在这个意义上，说王学更能体会“礼本人情”的微意并不过分

王守仁与其门人在大礼议中的表现，早就有人撰文论述过，值得重复指出的是，在议礼中崛起的最重要几个新贵中，方献夫、席书、霍韬、黄宗明、黄绾等人都与王守仁有着密切的往来。其中：正德四年王守仁贬贵州龙场驿，席元山（书）问学于王，并“豁然大悟”；正德六年守仁“僚友方献夫受学”于京师；黄绾、黄宗明也都是王守仁的入室弟子。霍韬本人虽“于文成（守仁谥）之学不能契”，然而大礼议时，“霍（兀崖）韬、席（元山）书、黄（宗贤）绾、黄宗明先后皆以大礼问”，可见这些人皆在师友之间，关系非同一般^①。

王守仁本人并未直接参与，但他的态度却昭然若揭。在议礼过程中，其弟子、曾任刑部主事的陆澄先是极言追尊之非，后云：“臣以经术短浅，雷同妄和，质之臣师王守仁，始有定论，臣不敢自昧本心，谨发露前愆，以听天诛。”^②虽然后代史家在记载这件事时或以为陆澄乃“反复”小人^③，是否有此一问亦复不明。其实如果稍稍考察一下王守仁本人关于礼的言论，那么这段话应该是可信的。王说：

天下古今之人，其情一而已矣。先王制礼，皆因人情而为之节文，是以行之万世而皆准，其或反之吾心而有所未安者，非其传记之讹缺，则必古今风气习俗之异宜者矣。此虽先王未有，亦可以义起，三王之所以不相袭礼也。若徒一拘

① 容肇祖：《王守仁的门人黄绾》，见《容肇祖集》，第257～260页；前揭欧阳琛《王守仁与大礼议》。

② 《明儒学案》卷14《浙中王门学案四·陆澄传》。

③ 焦竑：《玉堂丛语》卷8。

泥于古，不得于心而实行焉，是乃非礼之礼，行不著而习不察者矣

这段话正是针对他的学生、曾经参与反对议礼，泥古不化的邹守益，在此应该不难体会出王守仁的微言大义。试问，这种“礼因人情”的观点，难道不正是大礼议中主张以本生父为皇考的一派人的绝好根据吗？更何况对这一点王守仁自己也直言不讳，他在给霍韬的信中说，“往岁曾辱《大礼议》见示，时方在哀疾，心善其说而不敢奉复……其后议论既兴，身居有言不信之地，不敢公言于朝”^①。

正因为如此，因丁忧而优游林下的王守仁尽管没有回答霍韬等人所问的大礼，终究不甘寂寞，于碧霞池边有诗吟道：

一雨秋凉入夜新，池边孤月倍精神。
潜鱼水底传心诀，楼鸟枝头说道真。
莫谓天机非嗜欲，须知万物是我身。
无端礼乐纷纷议，谁与青天扫旧尘？^②

把他的微妙心态流露无疑。

当然，无论王学的理论如何雄辩，张璁辈的礼学如何深邃^③，倘没有学术争论背后那帮“赳赳武夫”，明世宗都断难以取得胜利。但是，同样无法否认的是，大礼议这场争论也还产生过这样一种效应：那就是，自正德时期兴起，在正、嘉之际已开

① 《王阳明全集》卷6《文录二·寄邹谦之（丙戌）》。

② 《王阳明全集》卷21《外集三·与霍兀崖（丁亥）》。

③ 《王阳明全集》卷35《年谱二》。

④ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷1《张孚敬传》说，张氏“于书鲜所不窥，而尤精于礼”。《明史·艺文志》载其《礼记章句》八卷。

始大行于世的王学，已经以宗派的面目，正式登上政治舞台，参与着嘉靖以后学术与政治的互动。那以后，不断有反对派为着不同的目的，推行“伪学之禁”，至少可以说明，不管是学界还是政界，在野还是在朝，王学都已经成为一支不可忽视的力量。

第二节 合法性的重建（一）：重塑三纲

一 概念的提出

在前面的讨论中，我们屡次提及“合法性”一词。这一概念是德国社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）在对社会秩序及其变迁作政治社会学考察时正式提出的。实际上，所谓合法性，也就是政治系统的稳定性¹。在韦伯看来，只有当一种统治符合某一所谓“正当支配的三个类型”（three pure types of legitimate domination）时，那么这种统治才是稳定的、合法的。这三种纯粹类型分别是：①法制型支配（legal domination）；②传统型支配（traditional domination）；③卡里斯玛支配（charismatic domination）。

大概地说，“法制型支配”乃是基于官僚制的管理技术，现代的民主会议政体及一元制官僚政体与此对应；“传统型支配”则是基于官僚对统治者的私人依附，长老制、家长制、身份制及世袭制，大概与此对应；“卡里斯玛支配”则是基于天启、英雄崇拜式的个人效命，适合于占往今来一切成功的先知、军事英雄、煽动家和领袖。

1. 康乐：《韦伯的政治社会学》，载韦伯著，康乐编译《支配的类型》，第13页。

由于主要着眼于社会秩序的稳定，韦伯更倾向于把支配权，或者说“权威”的获得，定义为“一群人会服从某些特定的（或所有的）命令的可能性”^①。与作为支配能力的“权力”不同，“权威”是由统治者与被统治者双方共同认可的。只有统治者具备权威而非仅仅是权力时，一个社会才会因对命令的自愿服从，而减少对抗并保持稳定。

然而遗憾的是，由于只是致力于社会学的纯粹类型分析，并一直谋求在研究中保持“价值中立”，不可避免的，韦伯在他的理论中仅提及“正当的支配”，而未曾考虑有“不正当支配”的可能形态。譬如说，古代的僭主统治，现代的法西斯集权体系，以及各种各样的权威主义体制都将如何面对^②？

事实上，“不正当支配”的政体既然已经存在，为了实现社会的长治久安，保证统治集团的自身利益，那么通过某种意识形态的设计，使僭越变为正当，使对抗走向缓和，其实是许许多多统治者的共同伎俩。设计得好，压迫与被压迫的双方暂时可以相安无事；设计得不好，则充其量流于自欺欺人。在中国，向来“窃钩者诛，窃国者侯”，成王败寇，锦被遮羞，其实不过如此。这一过程，本书称之为“合法性的重建”。

明世宗从藩邸人继，是奉太后懿旨和武宗遗诏而行，当然是合法的。但圣旨虽然是金科玉律，倘若和作为根本大法的“祖训”相悖违，那么说它缺乏合法性，也决非危言耸听。明世宗虽在左顺门廷杖之际显示出无上的威权，但服人之口而不能服人之心，还不具备使人心悦诚服的权威。这种缺乏合法性的政体显然是“不正当支配”的一个典型，它无法保持真正的稳定。

对明世宗而言，重建政权合法性最方便的做法，莫过于制礼

^① 前揭《支配的类型》第25页

^② 参前揭康乐《韦伯的政治社会学》。

作乐。如所周知，中国传统社会是一个礼治社会。作为人际关系的轨范以及政治秩序和文化秩序的象征，礼处在核心的地位，因此一直受到历代统治者的高度重视。唐代杜佑所撰《通典》，有关礼的篇幅就占了大约一半，基本反映了礼在中国古代社会生活中地位的实象。尤其重要的是，统治者利用官方的文化机器治天人、古今于一炉，通过祀典的形式，使一切看起来重要的历史或神话中的人物和精灵，都在自己所营构的象征秩序中占据一席之地。于是，权力的来源得到肯认（君权神授），古代的辉煌能够继承（慎终追远），以此为当下的行为筑就坚实的宗教和历史根基。换句话说，礼是现实社会的产物，但同时又为它提供自足存在的理论根据。

因此，明世宗“既排廷议定大礼，遂以制礼作乐自任”^①，把目光投向了以敬天、祭祖、祀孔为中心的一系列重大祀典中来。

二 尊阳抑阴

树立权威的最好办法，莫过于把自己打扮成真理和正义的化身。明代的祀典，无论是郊社之礼、宗庙之制，还是孔庙祀典，尽管历代君主相继有所更定，然其规模矩矱则主要出自太祖朱元璋。明世宗打着“礼乐征伐自天子出”的旗号，对祀典做大规模的厘正，用意无非是表明自己在礼乐方面的成就度越千古，不在朱元璋之下。于是沾沾自喜地写道：“孔子曰：‘三年无改于父之道’，朱子释之曰：‘祖父所行之事不但三年，虽万世不可改也。’……然而事关纲常，奈何？”言下之意，无论是孔子、朱熹还是列祖列宗，在他所掌握的“纲常”这一绝对真理面前，都要低头受教。

姑且不论明世宗自拟真理是否矫诬，从他祭起“纲常”这面

^① 《明史》卷196《张璁传》。

“翻天覆地”，却正可以窥其真意之所在：那就是，重塑三纲的威信，并以此为权舆，进而月旦古今。

对三纲的论述，最完备的当属由班固执笔，东汉章帝钦定的《白虎通德论》：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”《书》云：“如网在纲，有条而不紊”，其用意无非是建立君对臣、父对子、夫对妻的绝对权力。在漫长的传统时代，尤其受集君、父、夫三权于一身的历代君主（武则天除外）的喜爱。经过统治者一千多年的提倡，纲常之教不仅深入人的骨髓，而且具备了“话语霸权”，成为天经地义的真理。

三纲理论的哲学基础是传统的阴阳观。这种观念把“至大无外”、“至小无内”的宇宙，图式为互动的阴阳两极，前者柔顺、晦暗……后者刚健、明亮……相生相化，对立统一。套用这样的模式，则天、君、父、夫属阳性；地、臣、子、妻为阴性。明世宗提倡三纲，从理念上来说，就是要建立阳对阴的绝对优势。理解了这样的“一以贯之”之道，便可知明世宗在更定祀典中种种举措其根本义旨之所在了。

有意思的是，明世宗表彰夫权，首先是拿他的母亲开刀。嘉靖七年，其生母蒋太后想要在宫内为其父兴献帝建龕祭祀，由于不知神牌之上当书何字，动问内阁。当时已升任内阁首辅的张璁于是建议用《礼记·曲礼》所云“皇辟”。对此，明世宗颇不以为然，认为书此不足以尊夫权，提出改用“尊主”字样。张璁则提出了一个反对的意见，理由是蒋太后为兴献帝正妻，按照古训乃是“齐体”，不应做此称呼。明世宗反驳道：

夫若论“君主本妻妇之称，齐体者不如是”，恐非率之之道。若君臣者，有师保大臣，此大臣也，与君共理天工，导教指示于君，有师道焉，亦曰臣之，为重其义之大也。何齐体者敢自为之齐也。

在明世宗看来，即便有“齐体”一说，也不过如君主之有师道，只是表面文章罢了。不过，为了照顾张璁的提议，明世宗还是要了个朝三暮四的花招，提出把“尊主”改成“尊辟”。张璁则借坡下驴，见好就收，盛赞“皇上准古之礼，酌今之制，情既得尽，义复允当，此诚大圣人之真见，非臣愚所能及也”^①。有刚愎之君，必有谀佞之臣，明世宗与张璁亦可算是一时之会。

明世宗打着三纲的旗号在宫廷之内小试牛刀，没想到一击奏效。在欣慰之余，一个更大的构想形成了。这就是他在嘉靖九年提出的议皇天尊号及分祀天地之礼。

三 天地分祀

在古代，天的名号虽多^②，然而祭祀之时用为专名的，除了“昊天”之说偶一用之外，并未经见。明世宗此时突发奇想，在嘉靖八年年底忽然提出议设拜天神位，并在四天以后下诏给内阁首辅张璁，提出为之上尊号曰“皇天”^③。理由是天尊地卑，后者尚有“皇地祇”之说，那么倘若天无“皇”字，怎能算作尊天^④？一名之异尚且鬬鬬置辩，正可见尊阳抑阴的观念在世宗心目中几乎成了条件反射。

因此，明世宗一面喊着“人君父天母地，岂可事之以二道”？一面却极力强调“上下之分、阴阳之义，乾坤之位自不容以混言”^⑤，力主分祀天地：

① 参明世宗、张璁《谕对录》卷8，嘉靖七年九月初一，《再议皇考神位称号》；又次日《再议皇考改称尊辟称号》。

② 徐坚：《初学记》卷1《天部上》及《汉书·郊祀志第五上》之颜师古注。

③ 《谕对录》卷12，嘉靖八年十二月二十九日，《议设拜天神位》；卷13，嘉靖九年正月初三，《议尊皇天神号》。

④ 《谕对录》卷13，嘉靖九年正月初六，《论祀天地礼》。

⑤ 《谕对录》卷13，正月初八，《议分祀天地及配享礼》。

朕闻《书》焚柴以祭天，又曰“类于上帝”；《孝经》曰“郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝”。夫天即上帝，以形体主宰之异言也。……今上帝、皇祇合祭一处，似非祭天也。天至尊也，地乃相承之耳。^①

天地之祭本来并不一致。无论在古代天与上帝是否同义^②，祭天的理由都是感格作为人格神的天。至于地祇，也就是后土，在先秦，除了《周礼》所说“乐六变则地祇出”，可以看做祭地的明文之外，后土之祭一般都以社祭当之。^③加之《周礼》的这一记载，又被后代的学者胡宏等人视作“巫祝造怪之词”^④，可信度并不很高。在这种情形下，谈不上天地的分合。

据说周代曾“郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”，至秦，因西戎旧俗附会以五德终始之说，祀白、青、黄、赤四帝于雍，终秦之世以雍四时最为尊。汉初，刘邦以自身当北方黑帝，于是成五方上帝^⑤。这些上帝都是人格神，分主九天，后者由九天巫专祀。天与上帝的这种微妙关系大概就是后来宋儒所谓“天与帝一也，犬言其体，帝言其主”的滥觞。^⑥

汉文帝时在渭阳立五帝庙，在长门立五帝坛，仪注一依雍五时，说明五帝观念仍然牢不可破。至武帝即位，“汉兴已六十余

① 《谕对录》卷13，正月初六，《论分祀天地礼》。

② 譬如马端临便认为汉代祭祀上帝不等于郊天，因撰《汉不郊祀论》，载《文献通考》卷69《郊社一》。不过这种观点不占主流。

③ 朱熹曰：“《周礼》有圜丘、方泽之说，后来人便只说社便是后土。”可见这是当时一种通行的看法，尽管朱熹本人并不同意。引文同前，正月初八，《议分祀天地及配享礼》，张璠次日之答疏。

④ 邱浚：《大学衍义补》卷56《郊祀天地之礼（上）》。

⑤ 《汉书》卷25上《郊祀志第五上》。

⑥ 邱浚：《大学衍义补》卷56《郊祀天地之礼（上）》。

岁矣，天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅改正度”，在大一统政治达到鼎盛的局面之下，象征领域似乎也应该有所更动了。于是亳人谬忌提出专祠泰一，“天神贵者泰一，泰一佐曰五帝”，五帝成为泰一的手下。武帝依其议，在长安东南郊建泰一坛。不久，又因方士所降神君，说可以和他相会甘泉，于是甘泉又成为建祠的重地，“置寿宫神君”。随之在甘泉建泰一坛，仪注全仿亳忌泰一坛，使五帝坛环居四周，以示辅佐泰一之意。那以后，雍五畤与泰一都是郊祭的对象，承担着传统上郊天之礼的功能。

由五帝到泰一，是汉武帝时代大一统政治的象征。至成帝时，用匡衡之议，废除雍、酈密上下二畤及九天、泰一、三一、八神之属，只保留了甘泉泰畤，并徙之长安以当郊祭，实际上正是这一思想的具体贯彻。那以后尽管屡复屡废，但是象征领域由分裂走向统一，实乃大势所趋。至汉平帝时，王莽又重新恢复了匡衡的动议，这样，由泰一主宰的“天”，终于正式代替了五帝分主的格局，^①至晋武帝时代，五帝便已被看成“即天随时王而殊号耳，名虽有五，其实一神”。因此南郊便撤除五帝之座，统以昊天称之。^②从那以后，天与上帝正式统一。^③

① 以上皆据《汉书》卷25《郊祀志》。

② 杜佑：《通典》卷42《礼二·郊天上》。马端临曰：“以圜丘即郊、五帝同一天，王肃之说。武帝肃外孙也，故祀礼从其说。”参《文献通考》卷70《郊社二》。按，在中国经学史上，有关郊天典礼的争论主要分郑玄和王肃两家。郑玄之论以郊、圜丘为二处，五帝与天不同，故传统上称之为六天说。王肃之驳郑玄，仅就郊天之礼来说，实在是象征领域由分裂走向统一这一大势所趋。

③ 此处所谓上帝指昊天上帝。按南北朝、隋唐以后仍有五方上帝之说，但地位无疑已经下降了，只处于从祀的角色。昊天上帝相当于汉代的泰一。五方上帝除了从祀昊天上帝之外，独祀一般只在明堂，在唐代明堂上帝和昊天上帝不同（当然也会偶有例外，《旧唐书·礼仪一》：中宗即位，神龙六年九月，亲享昊天上帝于东都之明堂，以高宗天皇大帝祫配，其仪亦依乾封故事），这和后来明世宗用天地等同的借口更定祀典并不相同。参下面的讨论。

祭地之礼相对于郊天略为简单。据说颡顼曾命火正黎司地，那只是传说罢了。先秦除了《周礼》明言地祇之外，大概实际操作中只是类如社祭，观其以后稷相配可知。直到汉代，汉武帝一次于雍郊之后，说：“今上帝朕亲郊，而后土无祠，则礼不答也。”^①于是在汾阳立后土祠，这是秦代以后地祇专祭之始。^②至汉成帝时匡衡整齐祀典之议起，汾阳后土祠被挪至长安北郊。从此成为郊祭入地的一个重要组成部分。

天和地固然都是郊祭的对象，但是天地祭祀的分合^③，在被后来所承认的儒家经典中却有分歧之处。《周礼·大司乐》有六变、八变之说，显主分祀；^④《诗》小序则称“《昊天有成命》，郊祀天地”^⑤，乃合祭明文。后者尽管是传非经，但前者一直有伪书之目，也算旗鼓相当，无法从经典本身考求优劣。

天地分合的争论，是阴阳观向礼制中渗透的结果。汉平帝时，王莽为了向元帝王皇后献媚，附会《周礼》“大合乐”之说，

① 前揭《汉书·郊祀志》。

② 此处所言天地祭祀的分合，主要是指由君主主祭的场合。从理论上来说，圜丘祭天、方丘祭地、祭祀五方上帝、感应帝、神州等等皆需君主亲自主祭，但是在中国传统的礼制实践中，由于祀典的仪式过于烦琐，每年要举行若干次这样隆重的典礼，任何一个君主都无法承受，因此大都遣官代祭，只有圜丘祀天不许代祭。这样，由君主亲自主持的祭祀便无疑受到重视，而在此时天地是否合祭更是极为引人注目。另外，传统上许多祀典（包括郊祭）常常废而不举的一个重要原因其实是因为花费巨大、经济上无法承受，这一点可参《文献通考》卷72《郊社五》，宋孝宗、左相汤思退、户部尚书韩仲通等有关郊祀费用的讨论。

③ 郑玄、贾公彦：《周礼注疏》卷22《大司乐》：“冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣”；“夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。”后世以此为据者皆主天地分祀。

④ 孔颖达：《毛诗正义》卷19《昊天有成命》一诗小序。此处把郊祀天地合言，因此后世主合祭者即以此为据。

把天地合祭比作夫妻“同牢而食”，开了合祭的先例。^①或许正因为此举，加速了以阴阳观贯彻到郊社之礼的步伐，那以后争论天地祭祀的分合极少有人去考察真实的古礼如何，而是大都胶着于是夫妻齐体，还是尊人抑地。因此，平心而论，尽管《易传》中天地、乾坤、男女、阴阳等相互对应的关系已经十分流行，但是反映在象征领域，把天与地看成类似于夫妻的关系，仍是在汉代阴阳五行学说广泛流行以后。这样，倘用古礼作标准，反倒是反对合祀的北宋学者程颐所依据的理由：“郊天地与共祭父母不同也，此是报本之祭，须各以类祭”，大概反映了上古祭天的实相。但如果本着为阴阳观渗透之后的意见，合祀无疑更合乎人情。

王莽之后，合祭一直占据主流。据张璠引证，“由汉历唐千有余年之间而以五月亲祠北郊者，惟四帝而已。如魏文帝之太和，周武帝之建德，隋高祖之开皇，唐睿宗之先天，皆希阔一时之举也”^②。直到宋神宗元丰中，革新派以《周礼》为据，方废除合祭。元祐更化，苏轼等力反前说，重提《诗序》旧案，因此

① 王莽谄事元帝王皇后之情状可参《汉书》卷98《元后传》。王莽主张天地合祀的这一目的，北宋绍圣间御史中丞黄履已经指出。事见《宋史》卷100《礼一·北郊》。按，王莽更改汉制一本《周礼》，但据《周礼·大司乐》本文，又显主分祀。王莽欲证明其合祀之说，势必需曲解经典本文，于是创“大合乐”之论，并在此基础上提出，“天地合祭，先祖配天，先妣配地，其谊一也；天地合糴，夫妇判合，祭天南郊，则以地配，一体之谊也”。参《汉书》卷25下《郊祀志下》。

② 前揭张璠议分祀天地及庙享礼一疏。张璠此说出《文献通考》卷71《郊社四》，宋神宗元丰六年枢密院陈襄等言。按，合祭既然主要是指君主主祭的场合，那么一般的时候便依旧应该分祭。秦惠田云：“东汉依元始故事，岁凡三祭，合祀天地者一，分祀天地者各一，王莽所谓有合有别也，当时虽行合祭而分祭之礼固未尝废。后之主合祭者，乃悍然以为不必分祭，是宗王莽而又失之矣。”这是历代君主很少亲自北郊祭地的原因。参秦惠田《五礼通考》卷7《闕丘祀天》。

恢复合祭。至哲宗绍圣初，再一次予以废除。郊祀的分合仍然是政治在起作用^①。南宋以后合祭重新成为主流。

明太祖朱元璋是历史上集君主专制之大成的人物，自然不会放过一切能够贯彻其专制思想的机会。洪武元年采纳李善长等人的意见，分祀天地于南北郊，用意极为显明。可惜和尚出身的这位半文盲皇帝最大的缺点便是迷信鬼神，目击洪武十年间水旱不时、灾异频仍，以为上天示警，社稷堪虞，因此见到有人提出反对意见，便顺水推舟，以父母合食的理由重新合祀。那以后，迄嘉靖为止，未尝做根本性的改动^②。

明世宗更定郊祀之礼，正是建立在这样的历史背景之上。尽管在大礼议时口口声声呼唤“礼本人情”，然而一旦“天理”掌握在自家手中，那么人情便只是他人之私意，自不如天理之正^③。在这时，以深于礼学自任的议礼新贵张璁，以及见风使舵的给事中夏言，又一次做了世宗的马前卒。

如前所述，在嘉靖九年年初，明世宗就在私下里和张璁等人就天地分合问题做过讨论。由于合祀乃朱元璋钦定，作为当时官方最有影响的一部教科书，邱浚的《大学衍义补》，便对历史上主张合祀的理论广征博引，特别是用宋代胡宏、元代吴澄的说法

① 参《宋史》卷100《礼一·北郊》。主张天地相分的真实目的是为了尊君（当然也有个别例外，如程颐），详下面的讨论。因此，北宋的这场争论与本书导言中所揭示的那一时期的政治背景，颇可互相发明。

② 按明初“建圜丘于钟山之阳，方丘于钟山之阴”，“十年秋，太祖感斋居阴雨，览京房灾异之说，谓分祭天地，情有未安，命作大祀殿于南郊……十二年正月始合祀于大祀殿。……永乐十八年，京都大祀殿成，規制如南京”。合祀于大祀殿而不是圜丘，为明世宗后来更改配天配上帝之礼提供了口实，详下面的讨论。《明史》卷48《礼二·郊祀》。

③ “夫今之人也，不但是古非今，甚是逆心。何谓纵心？有真知却被逆情遏令，便至于无君臣无父子，只此耳”《谕对录》卷13，嘉靖九年正月初九，《讲求朝日夕月、二圣配社礼》明世宗言。

为之疏通证明。这种观点在思想界流传既广，且有朱元璋来作后盾，早已深入人心。至此，明世宗要想改弦更张，就势必要在理论上有所突破。张璁于是引用比胡宏、吴澄权威性更大的程颐、朱熹之说，对之一一加以辩驳，维护《周礼》的权威地位，力主分祀^①。明世宗心意已定，于是密谕礼部尚书李时、内阁大学士翟鸞等人，为天地分祀定下了基调。

然而，张、李、翟诸人皆名位已高，而且大礼议之后张璁人望不佳，自不便由这些人上疏请求分祀。明世宗也在等待时机。或许是张璁等早有风声传出，或许是外廷已有人揣摩到世宗的心意，嘉靖九年正月二十九，急于自用的礼科给事中夏言提出更定郊祀。其引经据典并不新奇，但所持理由却无疑打动了世宗：

古者祀天于圜丘……祭地以方丘。……是故兆于南郊，就阳之义也；瘞于北郊，即阴之象也。……凡以顺天地之性，审阴阳之位也。……岂有崇树栋宇，拟之人道哉！……至于一祖一宗之配享，诸坛之从祀，举行不于二至之日而于孟春，稽之古礼，俱当有辨。^②

重新提出当以汉代匡衡、宋代刘安世、朱熹主张分祀天地的理论为依据。

明世宗见夏言一疏把战火烧到了外廷，自然十分高兴。何况后者不仅反对天地分祀，而且对“一祖一宗之配享”等亦啧有烦言，正合乎世宗大有更易之心。于是立刻赏给这位甘当马前卒的

① 程颐说前已具引，朱熹云：“天地合祭于南北郊，千五六百年无人整理。”参前揭张璁议分祀天地及庙享礼一疏。

② 夏言：《桂洲先生奏议》卷1《请敕廷臣会议郊祀典礼》，嘉靖九年正月二十九。按谷应泰《明史纪事本末》卷51《更定祀典》云九年二月，盖以奏疏公布之日言。

七品芝麻官四品服色，“以旌其忠”^①。用意无非是告诉外廷那班躁进之徒，抓紧时机，勇于献媚。

然而外廷却并非全是阿顺之辈。在私下里已被明世宗训斥过的詹事霍韬，虽然同属议礼新贵之列，为人却还算耿直。致书夏言：“祖宗定制不可变，《周礼》为王莽伪书，宋儒议论皆为梦语。东西郊之说起，自是而九庙亦可更矣。”^②殊不知明世宗正是要更定九庙之制^③，看到夏言送过来的这封信后，大为恼怒，下之诏狱^④。

翰林院修撰姚涞言尤剀切。首先，太祖朱元璋最初定为分祀，十年之间水旱频仍，因此方改为合祭，此乃征而后信。假如分祀之后，阴阳不和，上下不格怎么办？用天人感应之说对专制帝王予以吓阻，在当时仍不失为一个可行的办法；更何况抬出朱元璋又在无形之中给明世宗扣上一顶违背祖制的帽子，不可谓不高明^⑤。其次，冬至祭天，夏至祭地，按周历以十一月建子，则祭天在前，符合阳先阴后之意；然而明代使用的是夏正，冬至反而在后，倘若分祀，是否有阴先阳后之嫌？以子之矛攻子之盾，姚涞不失为善谏^⑥。

① 谷应泰：《明史纪事本末》卷51《更定祀典》。

② 《明史纪事本末》卷51《更定祀典》。

③ 世宗欲更天子七庙为九庙，并与内阁及礼部大臣进行了讨论，参李时《南城召对》，下文亦有涉及。

④ 反对者当中还有大礼议时的议礼新贵方献夫，明世宗亲自作辩谕之。参《谕对录》卷14，嘉靖九年二月初十，《看御制辩稿》。

⑤ 吕本等辑《世宗肃皇帝宝训》卷5《正祀典下》：明世宗在作《正先师祀典或问》及《申记》（详下文）之后，又对张璠说：“（王）汝梅等……有曰：‘此圣祖所存，必不可去也’，言似轻而意实重。意朕不尊祖制，欲问罪矣。”可知祖制对世宗所造成的巨大压力。

⑥ 姚涞：《论郊祀分合疏》，载陈子龙等编《皇明经世文编》卷241《姚翰林文集》。

但是，“任尔翻江火，自有倒海水”。明世宗此时早已一言九鼎，即便外廷群臣再怎么巧舌如簧，都终归于无丝毫用武之地。在专制君主的眼中，除非自己黔驴技穷，会把廷议当成参谋，否则，便充其量当那是一个花瓶式的摆设罢了^①。

皇帝既心意已决，群臣只好顺水推舟。中允廖道南上言不仅天地分祀，而且郊祭只以太祖陪祀，以法周人尊后稷之意；宗祀太祖太宗于太祀殿，以法周人宗祀文王于明堂之礼；增太庙大禘之祭，正太祖南向之位，移功臣于两庑^②。尽管夏言仍提出把太祖太宗彻底分开——从某种意义上来说正是“父为子纲”的反映，符合世宗之意^③，但是因有张璁的坚决反对^④，只好搁在一边，为下一轮祀典更定埋下伏笔。

令人产生兴味的倒是群臣的反应。在这场争论中，张璁、夏

① 有关明代廷议可参张治安《明代廷议之研究》。

② 《明史纪事本末》卷51《更定祀典》。

③ 当外廷聚讼之际，明世宗自己定制，提出南北二郊俱以太祖朱元璋配，太祀殿祀上帝则以太宗朱棣配，具体理由见下文。夏言上疏迎合，见《夏桂洲文集》卷1《申议圜丘大祀奉二祖分配》，时为嘉靖九年三月二十一日。

④ 张璁反对把太祖太宗分配，因此夏言在上疏中对内阁进行批评。此时明世宗因夏言之意更愜彼心，于是为他辩解，“言虽指责内阁，但未独以卿一人也”。（《谕对录》卷15，嘉靖九年三月二十七，《议郊祀分配礼》）。张璁则于三月二十八、四月初四两次上奏，对明世宗本人予以严厉批评，以王安石持“三不足之说以鬻众论，遂基宋室之祸”，希望他不要重蹈覆辙；同时“皇上好礼复古之心或急于行，又当有欲速不达，进锐退速之防也”；第三，希望不要以此开倖门，使人臣窥知其意。明乎此，则可知张璁反对夏言的主要原因在于后者所提出的迎合皇帝的理论走在了他的前面，有夺其宠幸之嫌。这种心态为当时议礼诸臣所共有，参下文。对张璁的反对，明世宗极为气愤，两次下旨谴责（《谕对录》卷15《详审郊祀礼》）。但明世宗因要张璁助其更定孔庙诸祀典，在此亦不便与之破裂，除了痛斥其“违君悖礼”之外，别无他法，此事暂时不了了之。

言等广“引程朱之论，以驳合祀之不经”，可算作程朱派^①；崔韬、方献夫、欧阳德、徐阶等与王守仁渊源颇深的官员，此时则力主合祀，和皇帝大唱反调。虽然政派与学派之分不能完全一致，然而朱、王之争在郊天之礼的争论中仍隐然而在。假如注意到夏言有心庇护大礼受难群臣^②，那么这场由夏言挑起的论战，未始不可以视作程朱学派改变策略，用更为急进的议礼方式，向明世宗献媚邀宠，从而达到打击王学的目的。明世宗此时则乐得左右逢源，打一派，拉一派，坐收渔翁之利。

第三节 合法性的重建（二）：君道与师道

一 圣师之祭

明世宗重塑三纲的威信，如果说提出为其父上“尊辟”之号，除太祖、太复合祀乃是着眼于夫权与父权^③，那么更定郊天之礼则为三纲理论奠定了坚实的哲学—宗教基础，加强了阳对阴的绝对优势。下一步呢？恐怕也是最重要的，便是强化君权。

古人常说“天地君亲师”，那是传统社会中每一个人都不能违背的五种权威形态。其中，天地玄远，暂且不论；“亲”也仅是家族内部关系，人道之常，没有理由反对。惟独师友关系，联系似乎松散，然而合之以道，却反而因为具备大致相同的政治理

① 小岛毅已经把嘉靖礼制的形成看成“朱子学礼制的确立”，参小岛毅《嘉靖の礼制改革について》。不过，该文并没有把这次礼制的更定在当时的复杂政治背景下展开。

② 参本编第一章第四节。

③ 太祖、太宗分祀详下文。

念，可能形成具有影响力的政治派别。更何况用理学道统观念浸润培养起来的儒家士大夫，以名节相尚，以道德自高，往往用师道限制君道，为君权的无限扩张造成阻力。

因此，明世宗加强君权，尊严君道的一个必要步骤，便是打击师道，凌君道于师道之上。这一点在更定孔子祀典之际表现得淋漓尽致。

孔子祀典，代有更定。两千年来，无论历代统治者对这位儒家创始人的真实看法如何，是尊信还是不信，都竞相把自己打扮成孔子的信徒。一部中国经学史，在某种意义上也就是一部尊孔大合唱的历史。于是，生前仅是“从大夫之后”的孔老夫子，一跃变成汉代的褒成宣圣公，唐代的文宣王，元代的大成至圣文宣王，和五帝三王平起平坐。至明成化间，祭祀的规格也随之丰稔，乐舞增为八佾，筵豆十二盖全，全不顾老夫子曾声嘶力竭地责骂季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”^①

明世宗正是要用孔子之矛来刺尊孔之盾。自从掌握了纲常这把利刃，就像那位长袖善舞的庖丁，他在对一系列礼乐仪节上斫下旋中，飘飘然真有“无入而不自得”之感。于是，嘉靖九年十月，一俟郊天之礼更定完毕，便马上传谕内阁大学士张璁，让他把云雨风雷以及先圣先师祀典俱“以序纂入”^②。正式提出更正孔子祀典和孔庙从祀。

其实在此之前，明世宗为了让群臣迅速体会其微意，早已经冶容饰俏，遮遮掩掩地表达了自己的倾向。那就是新设圣师之祭。

明代圣师之祭虽始于世宗，然而其动议却发轫于洪武初年的国子监司业宋濂。在《孔子庙堂议》一疏中，他提出：

① 《论语》卷3《八佾》。

② 《谕对录》卷22，嘉靖九年十月十七日。

建安熊氏欲以伏羲为道统之宗，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。皋陶、伊尹、太公、周公暨稷、契、夷、益、傅说、箕子皆可与享于先王，天子公卿所宜师式也，当以此秩祀天子之学；若孔子，实兼祖述宪章之任，其为通祀，则自天子下达矣。苟如其言，则道统益尊，三皇不汨于医师，太公不辱于武夫也。不识可乎？昔周有天下，立四代之学，其所谓先圣者，虞庠则以舜，夏学则以禹，殷学则以汤，东胶则以文王。复取当时左右四圣成其德业者，为之先师，以配享焉。此天子立学之法也，奚为而不可也？^①

假如注意到在明代通祀天下并不是尊隆的表示^②，那么宋濂此疏本意只能是张扬君道。可惜马屁拍到马腿上，朱元璋并未理解。宋濂最终以“考祀孔子礼不以时奏”为由，谪为安远知县^③，只能说可笑极了。

整日沉迷在礼乐笙歌中的明世宗，在这一点无疑较乃祖高明，很快便嗅出其中隐含的尊君意味。先圣，是帝王的楷模；先

① 宋濂：《文宪集》卷28。

② 《明史》卷50《礼四·三皇》：洪武四年，“帝以天下郡邑通祀三皇为渎”。这表明官方统治者反对天下百姓祭祀至少在当时人心目中曾经身为君主的三皇，通祀其实是褻祀。在明初曾经有过一次争论孔子是否通祀天下的事件（参黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性》，第142～184页），当时朱元璋主张天下通祀城隍，而罢孔子。儒者们以通祀孔子相争，在我看来其实是出于排斥民间宗教的考虑，这与传统上的排佛攘老内蕴相同。黄进兴以此来证明当时学者的目的是尊崇道统，似乎并不成立。此外，宋濂主张以伏羲为“道统之宗”，以历代君王为先圣，其实是贬低孔子作为先圣的地位，因此后来才有可能被明世宗加以利用。

③ 《明史》卷128《宋濂传》。

师，乃天下之榜样。孔子人人可学，故天下通祀；帝王惟君主可师，必阙庭专饗。因此，明世宗不厌其烦地在文华殿中为从伏羲到孔子这班圣师们重新排列了座次，区分了等第：皇师伏羲、神农、黄帝；帝师陶唐、有虞；王师禹、汤、文、武；先圣周公，先师孔子。前九位面南背北，周公居东，孔子位西。尽管宋濂曾曲为之说，云教师西席符合古意^①，然而谁都知道，在中世纪的晚期以南面为尊。几个或有或无的古代帝王居中而坐，两旁的周孔形同赘疣，只能说是陪衬罢了。如果注意到此中的难言之隐，那么在野的学者们喋喋不休地争论到底尧舜和孔子哪个伟大，便不能说没有深意存焉^②。

二 孔子祀典

明白了这些，我们也就了解明世宗在提出更定孔子祀典之后一再告诉别人，张璁之所以降低孔子祭祀的档次，“非谄君也，非灭师也”；“设或有谓朕以位而凌先师，实非原心之者”^③，只能被看成“此地无银三百两”，越发暴露了他险恶的居心。

那么此时为了献媚固宠，早已因避嫌名之讳改称张孚敬的内阁大学士张璁^④，又是如何贯彻明世宗思想的？

从张璁所上奏疏来看，他所提出更定孔子祀典的理由，并不见得如何新奇，不过是宋濂、邱浚、程敏政等人的老调重弹罢了。但是，张璁的根本贡献就在于他把历史上凡是可以降低孔子

① 前揭宋濂《孔子庙堂议》。

② 主张孔子贤于尧舜的，是师道的代表。可参本书中编，特别是第一章第二节论王良的师道观。这一争论在明代中后期并非个别现象。

③ 《御制孔子祀典说》。

④ 张孚敬是御赐之名，隐含的用意是希望臣下主敬。明世宗前此特别作《敬一箴》一文，于嘉靖七年颁行天下学校。《敬一箴》载吕本等辑《世宗肃皇帝宝训》卷3《圣学》。

地位的观点集其大成，并用政权的力量付诸实践，客观地造成用君道打压师道的局面。因此，追溯具体意见的历史渊源并非本书的根本目的^①，重要的只能是现实中的具体操作。

如同任何现实中的人物一样，孔子在生前也曾扮演过不同的社会角色。尽管在身后被许为“万世师表”，可以瞻顾廊庙，睥睨百家，然而谁又能否认他在活着的时候，不也和别人一样，扣头作揖，为人臣，为人子？张璪想要指给别人看的，大概也就是孔子生前曾经屈身事人的那张尊容，决不只是而今高视阔步的这副乔样。

卑劣的动机，掩覆于历史真实之下，张璪的理由的确让人有口难辩。比如，庙庭当中的孔颜曾思或安坐中堂，或位尊“四配”，然而乃父叔梁纥、颜路等人却只能局处两庑。祭祀的时候，做儿子的先吃第一口冷猪肉，“子先父食”，于心何忍？“虽云论道统之传，夫父子人之大伦也，素父子大伦尚可得谓道统乎”？按照张璪的意见，势必将叔梁纥等另立启圣祠专祀，方为允当^②。

孔子既然身为人子，也曾居人臣之列，那么王号便诚属有僭。邱浚说：“圣人所以为万世尊崇者在道，不在爵位名称也。”^③那么孔子祠宇也需降格为庙而不能再称“殿”了。乐用八佾，簠豆十二尤其不合规矩：孔子乃人伦之至，怎么会犯下这样的错误？“推孔子尊君之心，八佾、十二簠豆又肯安然享之而同于天子乎”^④？

被褫夺了王爵的孔老夫子，再也没有权利穿那件由唐玄宗到

① 宋濂文同前，邱浚、程敏政的观点分见《大学衍义补》卷65《释奠先师之礼》，以及《篋墩文集》卷10，《奏考正祀典》。

② 《太师张文忠公集·奏疏》卷7《议孔子祀典第一》。

③ 《大学衍义补》卷65《释奠先师之礼》。

④ 前揭张璪《议孔子祀典第一》。

金世宗逐渐为他改制而成的，十二章十二旒的衮冕之服了。然而那理由却尤为冠冕，邱浚不是说，“塑像之设自古无之，至佛教入中国始有”吗^①？把问题提升到“用夷变夏”的高度，当然为害怕“被发左衽”的孔子所不容；于是撤除塑像，换成木主。乐用六佾，笾豆为十。木主上直书“至圣先师孔子”，不复称王爵，不再叫“大成”。

平心而论，假如孔子真是因道而尊，那么爵位的高低又有何妨？涂之人可以为禹，满街都可能是圣人。更何况从历史的眼光，把塑像换成木主更其是孔子的功臣，否则一百年后清兵入关，这位峨冠博带的至圣先师，是否也要“留头不留发”？但是，在官本位的传统中国，问题却决没有这样简单。在那里，真理往往是自封为权威者们的口实。当一个社会判断真理的标准只能靠官职的大小时，尊崇真理的形式也只能是更加抬高真理持有人的爵位。于是自唐代孔子称文宣王，用天子礼乐之后，历代儒者们仍然极力拔高其地位，便并非无的放矢。周敦颐、邵雍认为王祀孔子，万世无穷；罗从彦甚至提出孔子且应称帝。辨孔子不当称王的元代学者吴澄，可以说是凤毛麟角^②。那以后，随着君主专制的进一步增强，反对的人才渐渐多了起来。

张璁的奏疏以及明世宗据此而作的《正孔子祀典》刚一公布，马上便引起轩然大波。三十几年后同样位居内阁首辅之尊的松江人徐阶，此时还仅是翰林院编修，年轻气盛，言辞尤为尖锐：“陛下所以尊孔子诚亦不在王之一字，然而非此则无以致尊崇之意。如以为诬而必欲去王号以为尊，其无乃矫枉而过正乎？”^③

① 前揭《大学衍义补》卷65《释奠先师之礼》。

② 参《明史》卷50《礼四·至圣先师孔子庙祀》，引御史黎贯等言。提出孔子应当称帝的还有北宋经学家常秩，参《文献通考·学校四》。

③ 徐阶：《世经堂集》卷6《论孔子祀典》。

由于直接怀疑明世宗所谓“尊孔”，触到了后者的痛处，不仅张璁极为恼怒，对之横加训斥，却反遭羞辱^①；明世宗也是大为光火，一反“天子不可与匹夫相争辩”的成例^②，又作了一篇《申记》，为自己辩护。一百多年后清世宗雍正帝《大义觉迷录》之作，只能说椎轮大辂，渊源有自。

在第一篇《正孔子祀典说》中，明世宗主要是用朱元璋来压制孔子：

我太祖高皇帝虽遵用孔子之道，而圣人神智、武功、文德直与尧舜并矣，恐有非孔子所可拟也。由是观之，王者之名不宜伪称，王者之德不容伪为，伪称者近于僭乱，伪为者其实有未尽之也。

全不顾自己在大礼议中追尊生父亦可算作僭越。果然，御史黎贯就上疏加以嘲弄：“莫尊于天地，亦莫尊于父师。陛下敬天尊亲，不应独疑孔子王号为僭！”世宗大怒，痛诋之为奸恶之徒，下狱、削职了事。^③

第二篇《正孔子祀典申记》除了力攻徐阶用心狡险之外，观点虽不高明，但却极为有趣：孔子王号不是唐玄宗所加吗？且看他的用心是何等的巧妙：

自秦而后王天下者称皇帝，汉方以王号封臣下。玄宗之封谥孔子何不以皇帝加之？是不欲与之齐也，特一王号，犹

① 《明史》卷213《徐阶传》。另可参本书下编第一章第一节。

② 朱厚熜：《御制孔子祀典申记》：“惟天子不可与匹夫相争辩，斯世斯时却不得不辩也。”

③ 《明史》卷50《礼四·至圣先师孔子庙祀》。

封拜臣下耳，尊崇之意何在哉！

明世宗为达目的，不择手段，早已忘记自己上一篇文章中还极力强调“王者之名不宜伪称”了。

两《说》一出，大局已定。大学士张璁有感于明世宗贬抑孔子太甚，上《先师孔子祀典或问》为之弥缝：“圣人人伦之至也。孔子以德则师也，以位则臣也。大伦正而孔子之道尊，故曰尊孔子也。”^①正话反说，真所谓文人之笔，何所不至！

三 孔庙从祀

更定孔子祀典的另一个重头戏是孔庙从祀。

从祀在本质上也是官方意识形态的反映。由孔子所开创的儒家学派，在两千多年的历史长河中尽管屡经变种，早已非复旧观；然而对中世纪的统治者和士大夫群体来说，认同孔子和儒家，仍然是一个保持话语优势和心安理得的方便法门。羊头狗肉，旗帜总要高举。因此，一代代打着原教旨主义旗号的学者们也就因学术被官方所逐渐承认，成了各阶段孔学的代表，幸运者则尤其有在祭孔时与那位至圣先师陪吃陪喝的权利，那就是从祀孔庙。因此，孔庙从祀诸儒的黜陟，往往也就成了被官方所认可的儒家各阶段学说在意识形态领域升降的象征。

从祀既然以是否发挥孔学和儒家经典作为标准，那么凡是对经典的保存、传承，对义理的阐释、扬弃有过贡献的学者必都应在从祀之列。这种意义的经典诠释学直接开启了孔子后学中学统与道统两大派系。大概地说，由荀子所开启的，以传经为中心，经汉代学者发扬光大的经汉学一系，属于学统；由孟子所发轫的，以道统自任，被宋代学者接受并创新的经宋学一系，属于道

① 《太师张文忠公集·奏疏》卷7《议孔子祀典或问第四》。

统一学统与道统的转换（如汉学演变为宋学），以及道统向学统的复归（由宋学过渡到清学），构成了中国经学史上两曲辉煌的乐章。

嘉靖时期孔庙从祀的更定必须要提升到这样的高度，方能够看清它在经学史上的重大意义。同更定孔子祀典一样，从祀更定的理由也不是由张璁一个人提出的，而是集中了明代学者杨砥、程敏政、张九功等人之大成，最后由明世宗、张璁动用政治权力予以执行而已。

更定的结果，七十子之徒的申枨、申党因可能系一人，存根去党。罢公伯寮、秦冉、颜何、荀况、戴圣、刘向、贾逵、马融、何休、王肃、王弼、杜预、吴澄 13 人。林放、蘧瑗、郑玄、卢植、郑众、服虔、范宁祀于乡。进后苍、王通、胡瑗、欧阳修。又用王守仁弟子薛侃之议，进陆九渊从祀，而别祀启圣公叔梁纥，以颜无由、曾点、孔鲤、孟孙氏、程珦、朱松、蔡元定从祀。

那么，从祀的原则是什么呢？

在孔庙从祀中，除了四配、十哲之外共有 91 人。去掉号称先贤的 62 名孔子弟子，左丘明以下 29 人皆称先儒。那之中，左丘明、公羊高、谷梁赤之于《春秋》，伏胜、孔安国之于《尚书》，毛萇之于《诗经》，高堂生之于《仪礼》，后苍之于《礼记》，杜子春之于《周礼》皆可谓“守其遗经”；董仲舒、王通、韩愈尽管分属汉唐，然而由于他们的著作中充斥着宋学气味，因而常被理学家引为同调；其余胡瑗、周敦颐、程颢、邵雍、张载、司马光、程颐、杨时、胡安国、朱熹、张栻、陆九渊、吕祖谦、蔡沈、真德秀、许衡等皆为宋元著名的理学家。欧阳修尽管不以理学知名，但据称“所著《本论》，实有翊圣卫道之功”，其

实欲盖弥彰，早有人指出那是因为濮议^①。

受黜的，除了吴澄之外，全是清一色的汉学家。从马融到杜预，过去一直认为“守其遗经，转相授受”，如今在张璁等人看来“不过训诂释章句而已”，更何况每个人都在道德上犯有不可饶恕的错误^②；郑玄、服虔等人“虽若无过，然所行未能窥圣门，所著未能明圣经”，只配从祀于乡罢了。至于荀子，尽管受黜的由头是“以性为恶，以礼为伪，以子思、孟子为乱天下”，其实内情不过是因为他在本质上乃是经汉学的鼻祖。吴澄呢？“事元失节”或许不谬，然而许衡不也曾降元吗^③？联想到更定郊祀，使人怀疑是否因为方献夫等曾据吴澄所言主张合祀，明世宗与张璁乘机报一箭之仇。

总之，从经学史的角度来讲，嘉靖九年孔庙从祀的更定本质上都是经宋学对经汉学的全面清洗^④。正因为看到这一点，被后世许为清代汉学开山祖的顾炎武方对此愤愤不平：“有明嘉靖九年，欲以制礼之功盖其丰昵之失，而逞私妄议，辄为出入，殊乖古人之旨。”^⑤

然而从祀的意义却决不仅是明世宗用支持理学家清理汉学，

① 郑晓：《今言》卷4。欧阳修关于濮议的论述可参其《濮议》四卷，《欧阳修全集》（上），特别是卷4《札子一首》：“为人后者，为其父母报……以明服可降，父母之名不可改也。……若所谓称皇伯者，考于六经无之。”嘉靖七年《明伦大典》修成，欧阳修的言论便被编入其中“以资考证”。

② 马融：媚外戚，杀李固；刘向：诵神仙方术，流为阴阳家；贾逵：附会图讖，左道乱政；王弼、何晏：清谈误国；何休：《春秋解诂》一书，黜周王鲁，注《风角》等书，班之以《孝经》、《论语》，异端邪说；戴圣：为九江太守，治行多不法，身为赃吏，子为赃徒；王肃：为司马师划策，以济其恶；杜预：馈遗中贵，因‘斫瘦’之讥，尽杀江陵之人，以吏不廉，以将不义。

③ 邱浚便曾撰文抨击许衡仕元之非，见项笃寿《今献备遗》卷27。

④ 这一点黄进兴已经指出，参《优入圣域：权力、信仰与正当性》。

⑤ 黄汝成辑《日知录集释》卷14《嘉靖更定从祀》。

以换取儒臣们对其废除孔子丁爵的认可那样简单，双方还另有着实际的利益，如前所述，欧阳修的从祀乃是因其所撰《濮议》一书，为明世宗尊崇生父提供了理论参照；而陆九渊地位的提升，正反映了明世宗对为大礼议提供理论依据的王学门徒的某种变相表彰^①。在一片“尊孔”大合唱中，打着共同旗号的皇帝和理学家们明修栈道，暗度陈仓，各取所需，皆大欢喜。孔庙从祀的更定成了明世宗与议礼诸臣不折不扣的一次政治分赃。

第四节 合法性的重建（三）：政统的再造

一 “后稷”之争

嘉靖四年年初，就在大礼议刚刚取得决定性成果——明世宗可以直称本生父为“皇考”之后不久，或许是有感于张璁、桂萼等人的升迁之速，急于东施效颦的光禄寺丞何渊，抛出了一个惊人的主张：为皇考建立世室，“百世不迁”，且崇祀于太庙^②。

在左顺门廷杖之后棒疮尚未痊愈的外廷群臣，自然愤怒已极。然而，令明世宗吃惊的是，反弹最力的声音却出自张璁、席书等议礼新贵的口中。或许在他们看来，何渊事件是一个明显不一样的征兆，倘若群起效尤，那么打着尊崇兴献帝旗号的干进之徒将前赴后继，了无止境^③。兴献帝的尊号越隆，他们这班议礼新贵浴血奋战争来的仅仅是“皇考”的尊称，便越发黯然失色。改

① 顾炎武云：“嘉靖之从祀，进欧阳修者，为大礼也，出于在上之私意也；进陆九渊者，为王守仁也，出于在下之私意也”。引文同上。

② 《明史纪事本末》卷50《大礼议》。

③ 嘉靖四年七月，席书辑《大礼集议》去取极严，理由即在此。参《明史》卷197《黄绂传》。

革的受益者为自身计而趋于保守，自古已然。

然而那反对的理由却也成立。明世宗在大礼议中一个最重要的借口既然是“继统不继嗣”，那么也就是仍然承认入继的大统来自武宗。此时倘兴献帝果真入庙称宗，是否有干犯大统之嫌？更何况建立世室，比迹太祖、太宗，殊失于不伦^①。争执的结果，只在皇城立世庙，而不入太庙。明世宗尽管心有不甘，面对亲信们带头抗旨，却也无可奈何，甚至处分了何渊。

但是，从那以后，谋求使其父入庙称宗便是他正礼活动中的一个隐含目标。如何才能既入太庙而又不干正统？明世宗在等待着最佳时机的到来。

实际上，明世宗尊崇其生父这最后一步，牵涉了一个古老的课题：传统君权的来源究竟何在？由于专制君主的疑忌，在中国的历史上极少有学者去正面讨论政权是如何产生，也就是所谓“政道”的问题。难怪心仪民主的现代新儒家的著名代表牟宗三先生要大声地慨叹：“中国在以前于治道，已进至最高的自觉境界，而政道则始终无办法。”^②

牟氏所谓“政道则始终无办法”，是指传统中国的靠“打天下”得来的政道一直没有突破，开出现代所需的民主政体。传统中所蕴涵的政道不是现代之所需罢了。那么传统中国作为政权背后观念支撑的，是一种什么样的政道呢？

其实，“大音希声，大象无形”，尽管确实缺乏政道的表达，然而其内容无疑早就在实践着了。比如，所谓“汤武革命顺乎天

① 礼部尚书席书云：“《王制》：‘天子七庙，三昭三穆。’周以文武有大功德，乃立世室与后稷庙，皆百世不迁。我太祖立四亲庙，德祖居北，后改同堂异室。议礼则以太祖拟文世室，太宗拟武世室。今献皇帝以藩王追崇帝号，何渊乃欲比之太祖、太宗，立世室于太庙，甚无据。”张璁认为可别立祫庙，不干正统。见《明史纪事本末》卷50《大礼议》。

② 牟宗三：《政道与治道》，第1页。

而应乎人”^①，隐含的便不过是“君权神（天）授”的另一种表现形式。由秦到清，所有号称正统的王朝开创者们总不会忘记自己乃是开基立极，受命于天。于是，在统治者的眼中，王朝的更替不过是天命的循环，历史的变迁更其是天意的往复。尽管“以史为鉴”的教训无人遵守，但每一个君主都念念不忘在相似的历史形态中寻找自身的影像。正因为如此，大礼议刚一爆发，善于从历史中寻求根据的儒家学者们便纷纷把目光瞄准了宋代的濮议。

个中最常被后人当成历史模本的，无疑是周代。其原因，除了姬周列三代之末，代表了天意攸归，以及文武之政、周公之制、孔子之学皆为后代取资，更重要的也许是周朝的历史是如此的长久，达八百余年，那样的历史跨度着实令后代国祚绵延从未超过三百年的君主们歆羡不已。

据成书可能不早于汉代的《孝经》说，“孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝，是以四海之内，各以其职来祭。夫圣人之德，又何以加于孝乎”？

天与上帝两种观念在古代是否一致，古今的学者一直聚讼。然而至少在明代，二者并没有本质区别。明世宗所说的“夫天即上帝，以形体主宰之异言也”，实在是宋代理学兴起以后士大夫上层社会的普遍常识^②。在这个意义上，宋明理学家心目中的后稷配天与文王配上帝，除了祭祀的场合一在圜丘，一在明堂不同之外，并没有本质区别，都是周公寄托孝思的表现。

然而明堂之制在明初并不受重视。太祖洪武元年开始举行郊祭，由于此时政治局势尚未稳定，因此没有用祖配天，以示

① 《周易》卷5《革卦》。

② 《谕对录》卷13，嘉靖九年正月初六，《论祀天地礼》。

谦抑。直到第二年冬至，方以其父朱五四配天于圜丘，以后因袭未改。朱元璋死后的第二年，也就是建文元年，改太祖配享^①。

建文四年，朱元璋第四子朱棣靠武力取得政权，同样面临着人继的合法性问题。除了篡改《实录》及《玉牒》以证明自己是嫡出^②，再就是撰写《圣学心法》把自己美化成一个圣明天子的模样。同时，在象征领域，仿明堂之制在北京重建大祀殿，用意无非是为自己死后配天配上帝扫平道路。果不其然，洪熙元年，其子朱高炽（仁宗）便下诏把太祖、太宗一同奉配于圜丘、大祀殿，理由是“太祖受命上天，肇兴皇业；太宗中兴宗社，再奠寰区”^③。

明仁宗的这一做法固然是为了尊崇朱棣，却没有想到把朱棣配天配上帝的结果，造成了一个很大的矛盾。那就是，依照传统的比附，配天的应该是后稷，配上帝的则是文王。那么，明太祖朱元璋就应相当于明代的后稷，太宗朱棣相当于文王才对。但是依照宗庙之制，却是“德祖比后稷，太祖、太宗比文武，皆百世不迁”^④，两者未能统一，实在是个缺憾。明世宗后来攻击朱棣没有资格配上帝，用的便是这个理由^⑤。但太祖如果是文王，谁又是大明帝国的始祖后稷？

这个问题在朱元璋时期并不存在，他自己靠枪杆子打天下，堪称契、稷的只能是自己那群耕田耙地的祖先。于是在即位之初，立四亲庙，奉高、曾、祖、父分别为德、懿、熙、仁四祖。同时根据李善长等的意见，仿宋崇宁之制，取王肃之说，立二桃

① 《明史》卷48《礼二·郊祀配位》。

② 参阅吴晗《明成祖生母考》，载《吴晗史学论著选集》。

③ 《明史》卷48《礼二·郊祀配位》。

④ 前揭《明史纪事本末》卷50《大礼议》引席书言。

⑤ 《谕对录》卷15，嘉靖九年二月二十三，《议正二圣并配礼》。

七庙，共为九室^①。其后太祖朱元璋、太宗朱棣以下，按昭穆之序奉配如仪。

假如明帝国的国祚只到明宪宗为止，也许根本不会有人想到太庙之中是否额满的问题。但事实与此相反，因此随着明孝宗的即位，九室之中，除了前四祖之外，太、成、仁、宣、英已足五庙之数，势必须议祧迁，方可使宪宗朱见深顺利入庙。廷议的结果，便是以德祖视周后稷，不可祧。宪宗升祔，当祧懿祖，并于太庙寝殿后别建祧殿，如古夹室之制，岁暮则合享如禘祭之礼。孝宗从之。

这次廷议正式肯定了德祖作为明代“后稷”的地位，但也遭到了反对者的质疑。比如，吏部侍郎杨守陈就根据《礼记·王制》的主张，“天子七庙，祖功而宗德”，德祖碌碌无功，充其量只可比商周之远祖报乙、亚圉，难拟契、稷。更何况太祖既已配天，为什么不能拟之契、稷？提出并祧德、懿、熙三祖，其下为七庙，他时祧尽，则以太祖朱元璋拟于契、稷。^②

到底应以何人为明代的“后稷”，如前所述，分别有经学史上不同的观点作根据。本书所关心的则是这种争论如何被明世宗所利用，并贯彻了怎样的政治意图。

二 配天配上帝

在讨论郊祀之礼时，值得注意的是，明世宗欲采纳夏言之议，把一同配天配上帝的太祖、太宗分开祭祀，用的是“人无二本”的名义^③。张璁反对此说，力主合祀，理由或与反对何渊相

① 《明史》卷51《礼五·宗庙之制》。按，二祧所奉乃远祖（如商之报乙、周之亚圉）及始祖（如商契、周稷）。

② 《明史》卷51《礼五·宗庙之制》。

③ 《谕对录》卷15，嘉靖九年三月二十三，《议正二圣并配礼》。

同，暂且不论。当时明世宗正欲借张璁之力，更定孔庙祀典，因此最终接受了中允廖道南的折中方案，在郊祭时以太祖独配，而大祀殿则以太祖、太宗合配。

明世宗毕竟心有不甘，不仅把相当于明堂的大祀殿降格为专门祈谷之用^①，而且只在嘉靖十年行祈谷礼一次，便亲制祝文，系其仪注，并遣官代祭。尽管外廷用“祈谷、大报，祀名不同，郊天一也。祖宗无不亲郊”为言，却丝毫没有动摇世宗否定它的决心^②。

与此同时，世宗又利用更定庙祀的机会，把德祖神主迁于桃庙，否定了他作为明代“后稷”的身份，奉安太祖神位于寝殿正中，改七庙为九庙^③。

明世宗这一系列动作虽令人眼花缭乱，然而思路却极为连贯：把太祖奉为“后稷”以配郊天，同时废止大祀殿中太宗配上帝，否定了朱棣可能成为文王的机会，那么谁有资格成为“文王”呢？不言而喻。稍晚一点的学者沈德符曾经评论道：“世宗既分祀天地于南北郊矣，其后以太祖、太宗并配天为非礼，遂省

① 按明初以天地合祀于大祀殿，其实相当于郊祭，因此明世宗对张璁这样说：“夫天即上帝，以形体主宰之异言也；朱子曰‘祭之屋下谓之帝’，今大祀有殿，是屋下之祭，未见以祭天之祭而行之。”张璁则云：国初合祀天地于大祀殿，“论者谓上为屋，即周之明堂也；下为坛，即周之圜丘也。是亦孔子从周之意也”。两天以后明世宗又传谕张璁：“今之大祀，拟周之明堂或近矣，如曰即圜丘实无谓也。”参《谕对录》卷13，嘉靖九年正月初六、初八。明世宗于是否定大祀殿为郊天，仅目之为明堂上帝之祭。但此时为了使其父配上帝，又否定其明堂地位，只是作祈谷之用。

② 《明史》卷51《礼五·宗庙之制》。

③ 明世宗把德祖迁入桃庙，同时又把后来的二桃七庙改为九庙，其实是在为其父（后来加号睿宗）预为之地。其后九庙以太祖居中，左四序为成、宣、宪、睿，右四序为仁、英、孝、武。改七庙为九庙需要重新建设，工程浩大，大臣如李时、翟奎、夏言等都感困难，提出很多理由加以反对。明世宗没有办法，只好“于殿内设帷幄如九庙”为之祭祀。引文同上。

去太宗之祀，盖阴为献皇地也。”^①可谓一语中的。

其实明世宗这点心机，在同时代早就有人看出来了，那就是扬州府致仕同知丰坊。丰坊本是嘉靖三年与杨慎同为反议礼领袖的翰林学士丰熙之子，丰熙既因议礼受杖，“遇赦不宥”，按常理姑且不论“父仇不共戴天”，丰坊至少也应默然处之，保持缄默才是。谁知此公生性任狂怪诞，不受礼法所拘^②，竟于嘉靖十七年上言：“孝莫大于严父，严父莫大于配天，宜建明堂，尊皇考为宗，以配上帝。”^③尽管本人没有得到什么好处，且被时人目为“不忠不孝，勇于为恶”的叛父之徒^④，然而却不折不扣地为明世宗尊崇生父做了一次马前卒。

称宗则必祔庙。由一个没有做过皇帝的人入庙称宗，这一点实在超出了外廷群臣的想像力。礼部尚书严嵩会议外廷，提出两可之说：建明堂配上帝可以，然而“若以功德论”，则太宗当配；“若以亲亲论”，则非献皇莫属。把球踢还给明世宗。户部左侍郎唐胄更是极言“太祖、太宗功德并盛，比之于周，太祖则后稷也，太宗则文王也。……今奉天殿大享之祭，必奉配太宗而后我朝之典礼始备”^⑤，世宗大怒，下之诏狱。

明世宗最后得其所欲固已是众所周知。然而问题是他这样做的理由究竟何在？这一点在稍后发布给臣下的《明堂或问》一文中表达得淋漓尽致。

争执的焦点其实不在兴献帝是否祔庙称宗，而在是否当以太宗配上帝。因此《明堂或问》尽管是为前者所发，但主要目的却

① 《万历野获编》卷2《配天配上帝》。

② 在晚明的野史笔记中，丰坊常常被描绘为一个狂诞险遭之辈。参李绍文《皇明世说新语》卷8《纰漏》。现实中的丰坊颇有精神分裂之嫌。

③ 《明史纪事本末》卷50《大礼议》。

④ 《万历野获编》卷2《献帝称宗》。

⑤ 《明史》卷48《礼二·大享礼》。

是要辨析为什么要否定太宗：

今日圣灵在天，犹昔日御世一般。太宗本时君之远祖，以“父近之亲”尊之，是非人道之正。降祖为亲，经所未闻。

倘真如此，那么太宗的地位便未免尴尬，“既不可上并始祖，又不可降拟近亲”，于是明世宗否决了严嵩等以兴献帝居明堂以配上帝，太宗配祀孟春祈谷的折中方案^①，干脆把明太宗朱棣完全逐出了配天配上帝的行列^②。

有意思的是，明世宗因为尊君的缘故，因不屑自比于身为臣子的周公，竟否定周公制礼：

周公者臣职也，虽然，称武王为正，岂有臣行君礼哉？周自武王为之，则严父必文；今自我举，必皇考配之也。^③

直到此时，世宗方把真实想法和盘托出。的确，已经配享上帝的乃父既被看做文王，那么自己无疑便成了武王。从今以后，他朱厚熜不再是什么由藩府“兄终弟及”以登大宝的继统之主，而是汤武革命、皇建其极的创业新君了。于是，荒淫无道的武宗简直可以视为殷纣，而当年局处江汉一隅的兴献小王正是前日替天行道的西伯。明世宗要彻底否定由太宗所开创的到武宗为止的由篡位而来的皇世系统，开辟新时代。正因为如此，他解决前面

① 《明史》卷48《礼二·大享礼》。

② 拙文《谁与青天扫旧尘——大礼议思想背景新探》曾把世宗尊太宗为成祖并把其父睿宗配上帝，看成明世宗又在“天”之外造作了一个“上帝—成祖—睿宗”的新的皇世系统，此论实误。

③ 《明章成问》。

所说的“既入太庙而又不干正统”的根本方案，便是干脆废除旧统，另奠新基。

正是由于存在这样的类比，明世宗才会在下意识里把明代的藩王与正统君主之间的关系比做殷周关系，随时都在担心有人会“顺乎天而应乎人”，取而代之。当嘉靖二十七年以好干时政闻名的郑王朱厚烷上《四连珠》对之加以箴戒时，世宗不禁大怒：“尔今时之西伯也，亦效之乎？请欲为为之。”于是把他废为庶人，发往凤阳高墙禁锢^①。在明世宗的心中，一定是在为郑王可能把自己视为殷纣而恨恨不已。

明太宗既然不再配天配上帝，身为胜利者的明世宗自需表示一下姿态，给他一个体面退出的机会。同时“既排众议，崇私亲，心念太宗永无配享，无以谢廷臣，乃定献皇配帝称宗，而改称太宗号曰成祖”^②。《明史》的这一评价无疑是正确的。至于有研究者把由太宗改称成祖说成是尊崇朱棣的表示，后者倘真在天有灵，也只有拈须苦笑而已。

嘉靖十七年九月辛巳，奉太宗文皇帝为成祖，皇考献皇帝为睿宗。癸未，祔皇考于太庙。辛卯，享上帝于玄极殿，奉睿宗配享，更定祀典至此告终。入继的合法性问题既然解决，明世宗从此可以心安了。

① 查继佐：《罪惟录·本纪》卷12《世宗纪》。又，郑王朱厚烷对世宗一直不太恭敬。嘉靖十六年时为世子，所进疏俱称弟，不臣；称皇兄，不陛下。于是世宗特地申谕诸王表式（同上）。朱厚烷此次上表后，世宗还有“前宗室有谤讪者，置不治，兹复效尤”等语（《明史》卷119《郑王瞻埈传附厚烷传》）。这一点正可见明世宗即位，宗室诸王并不心服，世宗自己既革武宗之命，当然害怕有人以彼之道，还施彼身。因此嘉靖九年薛侃上疏请选亲藩入京司香以待王储时，世宗必欲究其主使，原因主要是怕外廷官僚与宗藩勾结。参下一章第四节。

② 《明史》卷48《礼二·大享礼》。

第三章 伪学之禁

“无端礼乐纷纷议，谁与青天扫旧尘”？在大礼议中，王守仁的门弟子席书、方献夫、黄绾等人瞄准时机，因缘际会，做了明世宗用“人情”战胜“天理”的驱除。守仁自己虽未参与，但却并不影响他作为大礼议王学一派精神领袖的实质。既然如此，人们有理由相信，明世宗对这个新兴的学术流派或许会青目有加，至少也应一改传统专制朝廷打压新生事物的惯例，对之网开一面。岂料，大礼议刚刚结束不久，王氏门徒便迎来了万历以前最强烈的一次“伪学之禁”。以攻击朱学闻名的阳明学派^①，却成了庆元党禁之际被攻击者的难兄难弟，不知是历史的轮回还是天意的嘲弄？

第一节 王学诞生

出生在成化、弘治以后的明代人，生存的境遇相较于祖、父

① 宋王关系历来龃龉。传统认为王学承陆学而来，二者都是心学。唐君毅则认为，“阳明之学，归宗近陆象山，然实由朱子之学发履而出”。见唐君毅《阳明学与朱子学》一文，载《中国哲学思想论集（宋明哲学）》。事实上，从历史层面而言，这一论述反而符合实际。至于王学攻击朱学，除了在理论上立异之外，这里主要指阳明学派对作为官学的朱子学的反拨。

辈而言，可以说大大地改善了。他们未曾经历过明初战乱之后的衣冠俭朴，更没有体会到“土木之变”时的惊魂不定。专制的羁索逐渐放松，商品经济日趋活跃。明初高压政治下的一潭死水，又重新泛起了涟漪。

儒家的士大夫们首先具备了几分说话的权利。他们不必像前代学者曹端、胡居仁那样，“守儒先之正传，无敢改错”^①；也不愿学薛瑄、吴与弼，“一禀宋人成说”^②。他们共同的趋向是直抒胸臆，表达自我。于是，文学上反对“台阁体”，一扫翰院芳华；思想上追踪陈献章，昌言“学贵自得”。不难看出，在这一时期的文学、艺术和思想等各个领域同时出现了一大批天马行空式的人物^③。其中观点新奇者有之，行为放诞者亦有之。不以“自立门户”为非^④，惟以“依傍前人”为耻。明代思想史上最活跃的一个时代到来了。

有了独立思考能力的士大夫群体，除非视而不见，没有谁不会对官方所鼓吹的“太平盛世”的实质感到忧心。尤其是在弘治、正德以后，一方面是皇室与外戚的普遍腐化，宦官专权，佞幸乱政，农民的暴动烽火连绵；另一方面大批的中小士子置国计民瘼于不顾，抱定以朱注八股为核心的科举功令作官场敲门砖，皓首时文，同归于无用。人心不“古”，风俗不“正”，天下事势如“波颓风靡”，“何异于病革临绝之时”^⑤！

正是在这样的历史背景下，诞生了王守仁和他的学派。

① 《明史》卷282《儒林一·序》。

② 吴与弼被黄宗羲视作明学的开山，但其影响主要在精神取向上，如由“下学”到“上达”，由禀圣人遗教到学为圣人之类皆是。在学理的分疏上，仍没有摆脱朱学的窠臼。

③ 简单一点，可参《明史》之《儒林》、《文苑》、《隐逸》诸传。

④ 参孙通海点校《陈献章集》卷2《复赵提学佺宪》。

⑤ 《王阳明全集》卷21《外集三·答储柴墟（二）》。

一 早年经历

王守仁字伯安，号阳明，出生在浙江余姚一个普普通通的书香世家。从弟子钱德洪等人为他所修的《阳明先生年谱》中，我们看到，“历世隐德”的王氏家族，除了自称为大书法家王羲之的后裔外，并没有什么显赫的足以耀人的先世。六世祖王纲官至广东参议，明初死于盗贼之手，高祖王与准以相术知名，曾祖王世杰“躬耕受徒，以养其母”，环堵萧然，以陶潜自况。正是从这一代起，王家才勉强算得上书香门第。

所谓“有妣之后，五世其昌”，到了王守仁父亲王华这一代，居然峰回路转，中了个状元。而此前，据说当王华年仅20岁，还是个诸生之时，才名已和后来官至少傅的内阁大学士谢迁（木斋）不相上下，文采极受提学张时敏的赏识，对二人“并以状元及第（奇）[期]之”，从此名声大噪，“故家世族争礼聘为子弟师”^①。张时敏的延誉，除了预示他有望进入仕途，摆脱平民身份；再就是标志着他已成为名流认可的八股文高手，可以开门受徒，收取更多的教资。当王守仁出生时，王华已为浙江方伯宁良之子做过家庭教师，生活想必是大大地改善了。

由于母亲早亡，祖母溺爱，父亲忙于科举，幼年的王守仁得以自由成长。这种近乎放任式的教育经历，王守仁后来怀念不已：

大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则蓁蓁。今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进而不能已。譬之时雨春风，沾被卉木，莫不萌动发越，自然日长月化；若冰霜剥落，则生意萧索，日

①. 以上并见《王阳明全集》卷38《世德纪》。

就枯槁矣。^①

这样的教育思想无疑是高明的。然而不容讳言的，由于疏于教导，少年的王守仁也曾流于纨绔。为人“和易善谑”^②，日与群儿为戏，斗鸡走狗靡所不为^③。而且顽皮成性，天真烂漫，17岁与诸氏夫人成亲之日还偷跑出去，与铁柱宫道士对坐养生，乐而忘返^④。

另一则逸事很能说明他的性格。13岁其母郑太夫人死后，继母对他极为冷遇。由于浙俗好巫，王守仁便对一名神妇威逼利诱，使之极言生母郑氏显灵，欲治继母虐待先子之罪，那以后，继母对他极好，胜于己出^⑤。这个事件不知是否出自伪托，然而就刻画守仁形象而言却是真切的：王守仁后来之所以好兵法，喜权谋，都和他这种诡谲多变的性格密不可分。

富有才气，灵动多方，受习俗浸染很深的王守仁，一开始便与社会上流行着的，古貌道心的程朱理学格格不入。有名的庭院“格竹”，除了说明他没有进入情境，不曾真正领会“宋儒格物之学”的真谛外，再就是表明他的本意或许便是志在“不求甚解”^⑥。由于身体欠佳，可能是患了肺结核的缘故^⑦，王守仁早年

① 《王阳明全集》卷2《传习录中》。

② 《王阳明全集》卷33，年谱一，弘治二年己酉。

③ 参王世贞《凤洲笔记》卷14《名卿纪绩二·王守仁》。

④ 《王阳明全集》卷33，年谱一，弘治元年戊申。

⑤ 王兆云：《漱石笔谈》卷下《阳明用谗化母》。按，此事后来因《王阳明先生出身靖乱录》等市井小说的流布而广为流传。岛田虔次认为此事“可以作为叙述阳明这个人在当时是怎样被理解的插曲”。见岛田虔次《朱子学与阳明学》，第80～81页。

⑥ 阳明于弘治二年谒见吴与弼的学生娄谅，娄氏语以宋儒格物之学，故转年见其父“官署中多竹，即取竹格之，沉思其理不得，遂遇疾”。

⑦ 山下龙二著，文君妃译《王阳明传》，第10页。

谈禅好道，颇耽乐于养生。加上对宋学成圣的失望，乃“自委圣贤有分，而随世就辞章之学”。从那以后，直到弘治十五年守仁31岁这10年间，他在谈兵、养生、习文三者之间摇摆不定，尤其与何景明、边贡、王廷相、乔宇、汪俊等一批青年名士谈文论诗，饮酒作赋，“以才名相驰骋”^①。

然而明中叶文坛领袖的递嬗，从李梦阳、何景明等的“前七子”，王慎中、唐顺之等的“唐宋派”，再到王世贞、李攀龙等的“后七子”，说穿了，不过是京官当中一批年轻气盛的新进士，公余之后饮酒消闲的文字游戏罢了^②。自唐宋古文运动之后，辞章早已不能载道，一旦时过境迁，凡是具有经世之志的人物，便往往以虚文小道视之，纷纷掉头转向学术，以为成贤作圣之资。那之中，王廷相、汪俊、唐顺之、王慎中等皆以理学知名，尤其说明了这一点。

王守仁尤其是个中的佼佼者。据说当弘治十八年以后，34岁的王守仁还仅是个兵部武选清吏司的主事，相当于国防部人事局的一名处长时，便已开始倡言“师友之道”，专志讲学了。在一片“立异好名”的声讨之中，只有陈献章的弟子，身为翰林院庶吉士，也就是皇家研究院博士研究生的湛若水，与之一见定交，“共以倡明圣学为事”^③。两位未来的学界领袖携起手来，为追求大致相同的学术理想而奋斗。

然而圣人并不好当。与一切先知、教主、英雄们一样，他不仅需要近乎疯狂的热情，百折不回的毅力，更需要神勇过人的胆识。王守仁刚刚讲学两年，已经小有名气，便赶上了武宗改元，

① 雷礼：《国朝列卿记》卷50《王守仁》。

② 参黄继持《明代中叶文人形态》。事实上，这也就是我在导言中所指出的，古文运动之后文章不能载道的结果，王学之不反对时文和此不无关系。

③ 《王阳明全集》卷33，年谱一，弘治十八年。

宠信当时所谓站着的“刘皇帝”的宦官刘瑾，舞权乱政。正值南京科道官戴铣、薄彦徽因进谏下狱，是隐忍不言，还是抗疏论救？

尽管后代学者如王世贞辈，极力地证明王守仁所上论救戴铣一疏，并不像杨一清、王琼等所说的那样，是直接针对刘瑾^①，然而倘联系到其父为现任高官，自应引嫌避忌^②，那么王守仁的这次上疏便仍不失其理想的英雄主义色彩。王守仁为此也付出了惨重代价，“廷杖四十，既绝复甦”，谪为贵州龙场驿的驿丞^③。

不在磨难中爆发，便在磨难中灭亡。王守仁被流放到贵州西北一片万山丛棘之中，蛇虺遍地，瘴疠漫山，与当地人口语难通，“可通语者，皆中亡命”^④。又时时担心刘瑾派人追杀，“自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石墩自誓曰：‘吾惟俟命而已’！”在居夷处困的情况下，给他以精神支柱的，是孟子的箴言。

有名的“龙场之悟”就发生在此时。王守仁从此跨入了黄宗羲所谓“其学凡三变而始得其门”的门槛^⑤。这一事件虽极具神秘色彩，但同时又是可以理解的，大凡有过“豁然开朗”之类体验者皆可以意会之。然而更重要的，却是王守仁正式踏上了建立自己独特学说体系的道路。

① 王世贞：《弇山堂别集》卷27《史乘考误》。

② 据说王守仁上疏以后，其父王华（时为礼部左侍郎）“虑祸及己，逐出之”。见叶权《贤博编》，《明史资料丛刊》，第174页。

③ 《明通鉴》卷41，武宗正德元年（1506）十二月乙丑。

④ 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德三年戊辰。

⑤ 许多学者都已指出，黄宗羲所论阳明的“学凡三变”乃是本诸王畿《滁阳会语》，见《龙溪王先生全集》卷2。其实钱德洪也言三变，只不过内涵不甚相同，参陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》，第319—331页。

二 讲 学 家

王守仁和朱熹二者的学说有很大的不同。后世的研究者们根据自身不同角度的研究进路，做过许许多多取向各异的分疏。这样的研究无疑都可能抓住了某一层面的真实。然而在我看来，对当时人影响最大的，仍然是王学与朱学在行动取向，或者说在获得真理的方式和手段上的巨大差异。王守仁虽在年轻时对朱学的真义不甚了然，但并不影响他以一种直觉的敏感迅速捕捉到当时的学术弊端：学者们在谨守“程朱矩矱”的旗号下，躬行实践，不奢望做轿中人而仅仅满足于轿夫，早已失圣贤的真意。正因为如此，我们看到，在明末清初对王学仍有切肤之感的黄宗羲对他的评价就极为透彻：

有明学术，从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓“此一迷朱，彼亦一迷朱”耳。高忠宪（攀龙）云：“薛敬轩（瑄）、吕泾野（柟）《语录》中，皆无甚透语”，亦为是也。自姚江点出“良知人人现在，一反观而自得”，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古朱之学脉绝矣。^①

从这个意义上，王门诸子所念念不忘的“学有宗旨”^②，便与梁启超所说的类今时之政治“口号”大不相同^③，涵义只能是指为学的门径。

朱熹不是把“格物致知”解释为“即物穷理”吗^④？假如

① 《明儒学案》卷10《姚江学案·序》。

② 《明儒学案·发凡》。

③ 梁启超：《王阳明知行合一之教》。

④ 参朱熹《大学章句》。

所穷之“理”乃是纯粹的自然规律，而王守仁又情愿做一个植物学家^①，或许“格竹”未尝不会有一定的成就。然而王守仁所愿成为的仍是一个道学家，一个负载着纲常伦理的儒家圣人。于是格竹致病便使其深感“物理与吾心终判为二”，圣人早已揭示出的道德真理，像虚悬在外的教条律令，不愿接受，却又不忍违背。因此在格竹失败后转而他求，到如今谪居龙场又忽然“悟道”，未必不是其心内萦怀难忘的生动体现。王守仁在居夷处困中，“始知圣人之道，吾性自足”，因释格物为“正物”，尽管离真实的原始义可能越来越远^②，然而据他自己说“证之六经四子，沛然若江河放之海也”，因著《五经臆说》^③。

其实，从某种意义上来说，王守仁又实在是他那个时代为道德说教而牺牲的思想奴隶。他有着充沛的精神能量，喷薄欲出的生命激情，以及和世俗人一样的贪执、幻想和欲望，惟独不愿做的或许只是乡愿一类的俗儒所提倡的循规蹈矩。从心理分析的角度，王守仁之所以要左冲右突，从多方面寻找成圣的可能，潜意识中未尝不是希望把自己可能做下的种种越轨行为通过某种合适的理论来加以合法化。在这一点上，每一个人所标榜的理论都可能是他自己行为的辩护士，当然，伪君子除外。于是，在伦理学的意义上，王守仁就把对善与恶的判断标准，从听言观行变为察

① 唐文治认为，阳明格竹乃是从植物学角度理解格物。参唐文治《王阳明学术发微》。

② 裘锡圭认为，《大学》所言“格物”，也就是“致物”，格当如郑玄所训“格，来也”。“格物”也就是“使物来”，“可能有强调跟事物接触的主动积极性的意思”。见裘锡圭《说“格物”——以先秦认识论的发展过程为背景》，载其《文史丛稿——上古思想、民俗与古文字学史》，第3—15页。

③ 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德三年戊辰。

其隐衷，力主知行合一^①。这种思想在理论上固然可以自圆其说，然而在实际操作中却极有可能为达目的，不择手段，流于霸术而不知。王守仁在当世就颇有“霸儒”的名声，并不是偶然的。

王守仁在龙场住了整整两年。由于人格魅力、应变之才，或许也由于他忤犯权阉的耿直名声，使他赢得了当地少数民族以及宪副毛古庵、提学副使席书等的爱戴，后者更聘其主讲贵阳书院^②，在这段日子里，王守仁由悟“格物致知”到主“知行合一”，进一步廓清了思路，建立了学术自信。因此，当正德五年刘瑾倒台，虽未能官复原职，仅用为庐陵知县，却也能因地制宜，广收门徒，逐渐扩大了自己的学术影响。

从那以后直到正德十一年这6年间，王守仁以每年大约两级的速度在明代的官僚体系中迅速攀升。但由于所居大都是两京的部职闲曹，除了可以有机会结交不少当世的名流，再就只能是潜心问学，培养后进。穆孔晖、顾应祥、王道、黄绾、萧鸣凤、黄宗明、薛侃、季本、陆澄等一大批后来知名的才子，

① 钱穆认为，“阳明所讲之良知实是一种心理学……潜意识是不自知，制约反应是不自主，此二者乃是近代西方心理学家于人生中所发现之两大秘密。然而，中国儒佛二家，如唐代之禅宗，与宋明之理学，则早已超越此所讲，他们正在讲求如何自知、自主，人心能自知、自主即是阳明先生所讲之‘知行合一’”。见钱穆《阳明之学：在香港大学校外课程部讲稿》。

② 王守仁《寄杨邃庵（一清）阁老》（二）癸未：“夫惟身任天下之祸，然后能操天下之权，操天下之权，然后能济天下之患……夫权者，天下之人利大害也，小人窃之以成其恶，君子用之以成其善。固君子之不可一日去，小人之不可一日有者也。欲济天下之难，而不操之以权，是犹倒持太阿而授人以柄，希不刺矣（下言君子致权之道）。”《王阳明全集》卷21《外集二》。

③ 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德四年己巳。

纷纷执贽拜师，为王学的发展壮大了声势^①，其中尤以王守仁在吏部工作时的上司方献夫受学引人注目，它不仅说明王守仁此时的学术声望已足以超越其居官的地位，更表现出那个时代人所尚有的对知识本身的真诚尊重，后者尤其是师道复兴的一个表征。

的确，王守仁是在以自己的讲学实践承担着师道复兴的大任。但是，经明初以来一百多年专制积习裁抑过的官方理学，早已非程朱之学的原貌，尽管在思想上漏洞百出，在实践中臭腐已极，要想在意识形态领域把它完全清除却仍然不是一件易事。因锋芒毕露而惨遭摧抑的王守仁毫无疑问深知这一点，更何况“悟道”之后的这位讲学领袖，已经懂得“暗度陈仓”乃是破敌的捷径，并不忙着拉起“以师道自任”的大旗。因此当正德七年其友人储巖责备他“不以师道自处”，他回信说：

顾仆何人，而敢以师道自处哉！前书所谓“以前后辈处之”者，亦谓仆有一日之长，而彼又有求道之心者耳。若其年齿相若而无意于求道者，自当如常待以客礼，安得例以前后辈处之？又况不揆其来意之如何，而抗颜以师道自居，世宁有是理耶？夫师法者，非可以自处得也，彼以是求我，而我以是应之耳。今之时，孰有所谓师云乎哉！今之习技艺者则有师，习举业求声利者则有师，彼诚知技艺之可以得衣食，举业之可以得声利，而希美官爵也；自非诚知己之性分有急于衣食官爵者，孰肯从而求师哉！……故居今之世，非有豪杰独立之士的见性分之不容已，毅然以圣贤之道自任

① 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德七年壬申。

者，莫之从而求师也。”^①

文章极像韩愈《师说》的翻版，然而在态度上却谦抑有加，不能说没有时政方面的考虑。

正德十一年九月，已经虚龄四十有五的王守仁突然被由南京鸿胪寺卿这样的闲职，晋升为都察院左佥都御史，巡抚南、赣、汀、漳等处。左佥都御史虽不是什么高官（四品），然而身为实任巡抚，却说明在朝野上下王守仁已被视作一名才堪委用的能员。因此，当汀、漳等地暴动频仍的时候，便由兵部尚书王琼特荐选任^②。

王守仁与王琼的关系至今仍是一个疑案。尽管据说二者从未谋面，但是从现有的史料来看，双方又无疑彼此惺惺相惜。事实上，很难想像精明强干的王琼会把南赣巡抚这样一个要职委任给一个不甚了解的人。更何况当宸濠之变发生后，举朝大惊之际，又是这位兵部尚书王琼拊掌大言：“王伯安在，何患！”说明二者早有密谋，共同防备宸濠叛乱^③。

不管怎样，从正德十一年到十四年，都可以说是王守仁戎武生涯中最辉煌的时期。四年中他陆续平定了漳南、横水、桶冈、大帽、刚头诸寇，以及尤其有帝国倾覆之虞的宸濠之变。这一系

① 《王阳明全集》卷21《外集三·答储柴墟（壬申）》。其实复兴师道是王守仁很早就开始关心的一个问题。弘治十七年他被聘主山东乡试，《乡试录》皆出其手。五经制义以《尚书》：“王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆。予闻曰：能自得师者王”为题。破题云：“大臣告君，既勉其修君道以遗诸后，必证以降师道而成其功。”承题云：“夫君道之修，未有不降师道而能致者也。”文见《王阳明全集》卷22《外集四》。

② 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德十一年丙子。

③ 邵廷采：《明儒王阳明先生传》，载《王阳明全集》卷40。另可参同书卷34，年谱二，正德十四年己卯。

列胜利，尽管被三百年后那位激进的大同乡章炳麟所不取^①，然而在当时，却为他带来了巨大的声誉。

重要的是，王守仁并没有因军务冗繁废弛学术传播，相反，以讲学穿插于戎政之中，既迷惑了敌人，又表现了自我^②。正是用这种近乎天才的“奇里斯玛”（charisma），王守仁风靡了江右、浙中、南中等地许许多多的青年才俊。几十年后，处处以王守仁为榜样的唐顺之，在军务倥偬之中，仍然不忘谈学论道^③，生动地体现了王守仁的影响在当时的反应。

然而更重要的，却是王守仁在个人地位迅速提高的同时，念念不忘培植整个学派的政治实力。正德十三年宁王宸濠叛乱之后，守仁立刻向自己的学生辈发去檄文，征调帐下。其高第弟子邹守益等闻讯赶来助阵，时任推官的季本，也严守驻地，相互策应。另一个学生冀元亨甚至为此死难^④。王守仁通过宸濠之变的平定，给世人造成了这样一种印象，相对于衰朽不堪的程朱理学而言，王学不仅在理论上更胜一筹，而且尤切于实用。这对那些相信经世致用和内圣外王的理学信徒来说，是再好不过的广告宣传了。万历十二年王守仁以“有用道学”的理由，从祀孔庙，尤其说明了王学打动统治者的到底是什么。

随着王守仁早期弟子的逐渐成熟——大部分通过了科举而为政四方，王学的传播进程加快了。对这种滚雪球式的传播，王守仁甚为期许，亲自予以指导：

① 章太炎：《检论》卷3《议工》，朱维铮先生点校《章太炎全集》第三卷，第458页。按，章氏此论主观色彩甚浓，已非学术评论，兹不详及。

② 参钱德洪《平濠记》一书。又，王守仁在军事上的成就决非其个人之功，谋士许璋出力甚大。参耿定向《先进遗风》卷上。

③ 参王畿《龙溪王先生全集》卷10《与唐荆川》。

④ 参《明儒学案》卷13《浙中王门学案三·季本传》；及卷28《楚中王门学案·冀元亨传》。

比闻列郡之始，即欲以此学为教，仁者之心自然若此，仆诚甚为执事喜，然又甚为执事忧也。……凡居今之时，且须随即导引，因事启沃，宽心平气以熏陶之，俟其感发兴起，而后开之以其说，是故为力易而收效薄。不然，将有扞格不胜之患，而且为君子爱人之累。^①

宸濠之变平定以后，王守仁于正德十六年解甲归田。就在这前后数年之中，随着后来泰州师道派的创始人王艮以及浙中王门弟子钱德洪、王畿等的加盟，王学的发展到了一个新阶段。王守仁一面默许以教主自居的狂人王艮进京传道，为新兴的王学壮大声势；一面着力怂恿本不打算参加科举的王畿入京会试，以便乘机促进王学真谛的传播^②。正因为如此，当嘉靖二年反对者用会试策问的方式，阴辟王学之时，王守仁却反而非常高兴：“圣学从兹大明矣……吾学恶得遍语天下士？今《会试录》，虽穷乡深谷无不到矣。吾学既非，天下必有起而求真是者。”^③在这个时候，王守仁所真正担心的并不是什么“谤议日炽”，而是宣传不力，王学将从此湮没不显。

第二节 壬午学禁

一 山雨欲来

王守仁在建立学派之初，尽管深知树大招风，处处保持低

① 《王阳明全集》卷4《文录一·寄李道夫（乙亥）》。另可参同卷《寄希渊（乙卯）》。

② 王艮拜师的时间是正德十五年，钱德洪正德十六年，王畿嘉靖二年。王畿、王艮对王学的传播参见中编第一、三两章的第一节。

③ 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖二年癸未。

调，不敢明以师道自居，然而当王学产生伊始，还是很快在政学两界引起轩然大波。

反对的声音首先来自思想界。前面曾经指出，伴随着明中叶社会经济与政治形势变动而来的，不仅仅是有王学这样的革新思潮产生，更重要的其实是自明初以来被官方学术一统而致死的整个思想界的复活。王学在这种多元文化格局中一枝独秀固是事实，但并不能掩盖“文化多元”本身的重要性。学术界长期以来对王学在思想上的反对派一概视为保守，在我看来，本身便是一种文化专制的表现。

在这种多元文化景观中，尤其引人注目的两个亮点，是由王廷相代表的明代气学以及崔铤、汪俊等真“理学”的诞生。王廷相以北宋学者张载的理气论为依据，主张“气外无性”，甚至反对孟子的“性善说”，提出“性有善有不善”，是明中叶以气学反对理学最重要的学术代表^①。崔铤、汪俊尽管皆“以程朱为的”，但是作为真理学的一个表征，便是他们都不是拿朝廷功令所规范的程朱学说为准绳，而是回溯程朱本身的原教旨，甚至重新回到原始的经典教义中寻找理论的支柱。汪俊以程辟朱，崔铤以程学为“门人之附会”，“学有真得，不随朱子脚下转”^②。与王守仁一样，思想风气渐趋自由之后的晚明学者，无论其学术观点是否新异，大都提倡自得之学，能够建立起独特的学术个性。

由于大抵是纯学术的批判，尽管批评的言辞有时极为激烈——比如罗钦顺、黄佐等人便直言不讳地指出王守仁所谓良知乃是本诸佛氏^③，但并不影响双方在学术之外的良好关系。否

① 《明儒学案》卷50《诸儒学案中四·王廷相传》。有关王廷相气学思想的论著，可参葛荣晋《王廷相和明代气学》。

② 《明儒学案》卷48《诸儒学案中二》，汪俊及崔铤学案。

③ 《明儒学案》卷47《诸儒学案中一·罗钦顺传》。卷51《诸儒学案中五·黄佐传》。

则，以罗钦顺、王廷相、汪俊等正、嘉之际这样的现任高官，在同一时期王学被禁为伪学的过程中，都有落井下石的机会，但是我们却看不到他们在其中活动的影子，除了三者人品颇为正直，而且都和王守仁是好友之外，只局限于学术本身的关注不是一个更重要的原因吗？

王守仁与批评者们在理论上的相互辩难，锻炼了学者们思维的敏锐性，激励他们随时反省自己的学说是否真正“持之有故，言之成理”，而渐次修正，以期各臻于完满。这样的争论对学术的发展而言有百利而无一害。然而同时我们也看到，伴随着王学的兴起与壮大，不断有人出于各种各样的动机，处心积虑地把王学上纲为伪学，谋求在政治上予以禁锢。

或许是“山雨欲来风满楼”之故，在正德十五年王守仁军事生涯最辉煌的时刻，他的“以傅说期之”的好友、时任巡按御史 of 唐龙^①，和督学佥事邵锐一起，“皆守旧学相疑，唐复以撤讲择交为劝”^②。考虑到当时王门弟子日渐增多，且不断有王艮之类“怪魁”式的人物加入，唐龙的劝告便未尝不是出于对王守仁政治前途的隐忧。

唐龙大概在信中还有劝王守仁“逊志务时敏”的内容，针对这一点，守仁回信说：

夫谓“逊志务时敏”者，非谓其饰情卑礼于其外，汲汲于事功声誉之间也。其逊志也，如地之下而无所不承也，如海之虚而无所不纳也；其时敏也，一于天德，戒惧于不睹不闻，如太和之运而不息也。……以是为报，虞佐（即唐龙）其能以却我乎？

① 唐龙：《渔石集》卷2《送阳明先生还朝序》。

② 《王阳明全集》卷34、年谱二，正德十五年庚辰。

同时举颜回所云“舜，何人也？予，何人也”勉励他同样以傅说自期^①，婉转地拒绝了他的劝告。

唐、邵二人虽品衔不高，对王守仁也颇为恭敬，但既然官居巡按御史、提学金事，却正是王守仁那帮同时致力于举业的门徒的顶头上司，因此“当唐、邵之疑，人多畏避，见同门方巾中衣而来者，俱指为异物”^②。一些立场不坚的薄识之辈，受时局变换的影响，甚至改头换面，首鼠两端，以求稀世取容。守仁早年弟子王道便是个中的典型^③。王守仁对此极为伤感，在给黄绾的信中，甚至以巢堂之燕自况：

士风日偷，素所目为善类者，亦皆雷同附和，以学为讳。吾人尚棲棲未即逃避，真如处堂之燕雀耳。原忠（按指应良）闻且北上，恐亦非其本心。仕途如烂泥坑，（勿）[误]入其中，鲜易复出，吾人便是失脚样子。不可不鉴也。^④

其实，假如只是汪俊、唐龙等二、三好友的批评责难，王守仁这颗地位急剧上升的政坛新星，尚不至于惊悸如此。到底是什么原因呢？

二 竞争：王守仁与杨廷和

如所周知，明武宗在位的短短16年，是明代自英宗正统朝王振、宪宗成化朝汪直擅权以来宦官势力的又一个高峰期。那位有站着的“刘皇帝”之称的刘瑾，相较于两位势焰熏天的前辈，弄权的

① 《王阳明全集》卷5《文录二·与唐虞佐侍御（辛巳）》。

② 《王阳明全集》卷34，年谱二，正德十五年庚辰。

③ 参《王阳明全集》卷4《文录一·与黄宗贤（五）癸酉》。

④ 《王阳明全集》卷4《与黄宗贤（七）戊寅》。

手段尤高。不仅和内外爪牙马永成、谷大用、魏彬等沆瀣一气，结成“八虎”，而且打倒内阁大学士刘健、谢迁，引亲信焦芳入阁，置外廷于自己的绝对控制之下。尽管其后因谋反的罪名被诛，但继而起的张永、谷大用等臭名昭著的太监，仍然牢牢把持着内外权力。

宦官权力的上升引起外廷儒臣的强烈不满。尤其同属武宗亲信之列的内阁大学士杨廷和^①，更是一个果敢有为的政治强人，在正德七年位居首辅之后，动用一切可能的制度手段对宦权加以裁抑，双方之间势同水火。

面对这种党争的局面，明武宗的存在是一种平衡的象征。但是对外廷群臣而言，严酷的政治现实却逼使他们不得不在二者之间有所抉择。大体说来，除了一些刚直不阿的官员之外，以翰林院为核心（包括一部分科道言官），以清流自命的一些新进士依附内阁，但却没有太大的权力；他们所能使用的武器，只能是让所有专制帝王都不得不稍事收敛，但同时又没有更多效力的名教和祖制。而绝大部分官僚，或许出于实际政治的考虑，或许纯粹是为了个人私利，基本上附从于宦官。面对有职无权的现状，杨廷和“悒悒不自得，数移疾乞骸骨，帝亦不听”^②。

在这之中，梁储、杨一清、王琼、彭泽等与杨廷和的关系值得注意。梁储与杨廷和不睦，第一章已经言及。而作为当时朝野知名的能臣，杨一清、王琼与彭泽三人都不乏军事才干，为明代边防的巩固立下过赫赫的功勋。这样的人物自然是党争两派极力拉拢的对象。经过一番审时度势，于是颇识“时务”的杨一清、王琼倒向宦官；“疏阔负气”的彭泽便顺理成章地接近内阁^③。

① 杨廷和曾任武宗在东宫时的老师，因此也算是亲信人物。正德十年丁忧，武宗曾极表慰留，可见一斑。参张萱：《西园闻见录》内编卷2《孝顺》。

② 《明史》卷190《杨廷和传》。

③ 《明史》卷198《杨一清传》、《王琼传》、《彭泽传》。

非此即彼，朝内的政争逐渐明朗化。

居于两派夹缝之中的王守仁日子并不好过。王守仁之所以能够巡抚南、赣，无疑是时为兵部尚书的王琼力荐的结果。而杨一清则与其父王华早岁相知，王守仁又自言曾“在属吏之末”，门生故吏，关系非同一般^①。更何况当宸濠之乱平定以后，为免除武宗认为他可能谋反的猜忌，王守仁为求自保，除了把功劳推给对他有“知遇之恩”的兵部尚书王琼，还为掌握重权的宦官张永大书一笔，却惟独不及“朝位班次，俱列六部之上”的内阁，尤其使后者大为恼怒^②。这种恼怒的直接后果便是王守仁被诬以曾经交通宸濠，而且平乱之后纵兵杀戮，庇护逆党刘养正，所谓“不惟不当封，而且有大罪三”是也。这种观点后来在内阁大学士杨廷和、费宏、董玘的相继主持下，被写进《武宗实录》，以为其终身之玷。作为反击，王守仁一派则力证杨廷和在正德时不仅帮助宸濠恢复其藩邸护卫，助纣为虐；而且亲自为荒淫无道的武宗草敕称“威武大将军总兵官朱寿”，是谄媚时主^③。

权力斗争的最终结果便是生死搏斗。明武宗死后，杨廷和在推举继承人等问题上根本不让时为吏部尚书的王琼与闻，说明他早有除去后者之心。其后更对异己者大肆清洗，朝内为之一空。王琼则被坐以“交结近侍律论死”，后减戍绥德^④。而早已于此前5年致仕家居，被明世宗目为“楚中三杰”之一的杨一清，终杨廷和在位未曾起废^⑤。明世宗最初尚有起用王守仁之心，也因

① 《王阳明全集》卷21《外集三·寄杨邃庵阁老（壬午）》。

② 王守仁与太监张忠、安边伯许泰及江彬不睦，不得已，引大宦官张永自助，参《明史》卷195《王守仁传》。

③ 参王世贞《弇山堂别集》卷25～27《史乘考误》的有关考证。

④ 《明史》卷198《王琼传》。

⑤ 《明史》卷198《杨一清传》。

内阁的阻挠而作罢^①。

正因为如此，从某种意义上来说，王守仁的弟子们前赴后继地支持明世宗推行大礼议，便决非仅仅是为了礼乐不正本身，而是体现了杨一清、梁储、王琼、王守仁这一政治团体谋求东山再起的深层政治目的，王守仁之成为议礼新贵们的精神领袖，杨一清也明确表示支持世宗，皆当作如是观^②。明世宗所依托的并非张璁、桂萼等低级官吏，而是其背后、在权力斗争中暂时失势的一个极具潜力的政治集团。

了解了这样的政治形势，对于嘉靖元年（壬午）由言官章侨、程启允、毛玉等提倡的伪学之禁，岂非一目了然：对王守仁这样有大功于世的人，还能用什么样的理由打倒他呢？谈迁说：“（守仁之）功不能疵，而疵其学曰近禅。”^③的确，把王学视作伪学，说穿了，不过是政治斗争的借口罢了。

第三节 己丑学禁

一 新贵内讧

从宸濠之乱的平定到嘉靖六年复出，这七年间，王守仁一直

① 《明史》卷195《王守仁传》。

② 前揭王守仁《寄杨邃庵阁老（癸未）》，王氏之所以讨论“权”的问题，其实是力劝杨一清出山：“当今之时，舍明公无可以望者，则明公虽欲逃避乎此，将亦有所不能。……夫惟身任天下之祸，然后能操天下之权；操天下之权，然后能济天下之患。”王琼、杨一清之重新起用，就是在大礼议之后，这一派重新得势，由霍韬、张璁推荐的结果。至于这些人内部再发生分裂，那已是后话了。——译下文。

③ 谈迁：《国榷》卷54，嘉靖七年十一月。

乡居在家。这段相对安闲的日子，使他和晚年的孔子一样，得以潜心学术，教授生徒。王门弟子中，在学术上后来有重大突破的王畿等人，便是在此间执贽拜师的。其后又因来学者众多，王守仁只能派高第弟子钱德洪、王畿等做“教授师”，先为之疏通大意，以为入门之阶。

年轻时的王守仁以狂放著称。然而，经过贵州龙场的三年贬谪，虽然学术上找到了突破前人的门径，但是锐气渐平，棱角也被磨光了不少。往日那个诗酒流连、跃马挽强的少年材士不见了，代之而起的是学术上立异标新，但政治上渐趋保守的道学传人。遭受宦官迫害很深的王守仁此后之所以会一改往日的愤激，与亲宦官的杨一清、王琼甚至宦官领袖张永疏通接近，并不仅仅是赏识与被赏识的关系，只能说是基于现实政治的考虑。可惜上天似乎总想和他这位以斯道自任的人物作对：杨一清不久因与宦官交恶被逐，曲事钱宁、江彬的王琼在和杨廷和的斗争中地位岌岌可危，宸濠之乱平定后张忠、许泰等佞幸小人，又总想抢夺胜利果实，陷他于死地。当然，也由于内阁的阻挠，王守仁虽在江西建立了不世的大功，但是除了自己受过一个既无岁禄又无铁券的空头封号之外，跟随他的亲信部曲无一受赏，甚至直到嘉靖六年，还在用冒滥军功的理由查勘不已，“使效忠赴义之士废产失业，身死道途”^①。

时事变幻有如过眼云烟，当一切艰辛荣辱都被定格为历史陈迹之后，已到人生晚景的王守仁反而将得失毁誉看得轻了，他似乎重新回到了自己的少年时代，重新找到了失去的自我：

吾自南京（已）〔以〕前，尚有多愿意思，在今只信良知真是真非处，更无掩藏回护，才做得狂者。使天下尽说我

① 《王阳明全集》卷21《外集三·与黄宗贤（二）丁亥》。

行不掩言，吾亦只依良知行。^①

“自反而缩，虽千万人吾往矣”！王守仁又重新恢复了狂者胸次。黄宗羲说他居江右以后“专揭致良知为教”，似乎更应该从这个角度加以理解^②。

然而一如孙行者逃不出五指山，王守仁同样难以忘情政治。几名弟子由于大礼议的成功，现已身居高位，执掌大权。王守仁就像一名逆水行舟的舵手，生怕弟子们在宦海波涛中因一时疏失，而有倾覆之虞。他在嘉靖六年写给黄绾的一封信中，苦口婆心地说道：

东南小蠹，特疮疥之疾，群僚百司各怀谗忌党比之心，此则腹心之祸，大为可忧者。近见二三士夫之论，始知前此诸公之心尚未平贴，姑待寡耳（按此当指杨廷和一派）。一二当事之老，亦未见有同寅协恭之诚（指张璁、桂萼等），间闻有口从面谀者，退省其私，多若雠仇。疾废之人，爱莫能助，窃为诸公危之。不知若何而可以善其后，此亦不可不早虑也。……西樵（方献夫）、兀崖（霍韬）皆不及别简，望同致意。近闻诸公似有德色傲容者，果尔，将重失天下善

① 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖二年癸未。

② 《明儒学案》卷10，《姚江学案·王守仁传》。按，“致良知”一说的提倡时间，一般认为是在正德十六年，山下龙二则撰文认为当在正德十五年（1520）六月到九月之间。参宇野精、中村元、玉城康四郎主编《东洋思想讲座（二）：中国思想Ⅰ》之《儒家思想》，其《王阳明》一章由山下龙二执笔。事实上，任何人思想转变的各个阶段都是不可能截然区分开的。前文已经指出“王学三变”之说大概出于守仁之自言，那么黄宗羲所谓“专揭”，便有可能是王守仁对自身学术取向转变的基本估计，而这种转变似乎主要应由其当时的处境所引起的心理变化求之。另可参邓艾民：《朱熹王守仁哲学研究》，第101页。

类之心矣。相见间可隐言及之。^①

此前张璁、桂萼为了打击杨廷和余党，尤其是除掉位在己前的内阁大学士费宏，已引用资格更老的杨一清作内阁首辅。然而费宏去后，杨一清又未免成了绊脚石。失去了共同的敌人之后，议礼诸臣内部已开始有分崩离析的迹象：

木翁（似当指桂萼）、遯老（杨一清）相与如何？能不孤海内之望否？亦在诸公相与调和。此如行舟，若把舵不定而东撑西曳，亦何以涉险？今日之事，正须同舟共济耳。^②

所谓旁观者清，因为不参与切身的权力争夺，王守仁此时反而能够从大局着眼。其后不久，当张、桂、黄绾等人交恶之后，反对派的夏言乘机利用替明世宗更定祀典的机会，大举反扑，获取了权力，那已是议礼诸臣始料不及的了。

从现有材料来看，明世宗对王守仁的态度起初不错，因此刚一即位即召王守仁入京受封。由于内阁的阻挠，只好改拜南京兵部尚书，王守仁自然不干，于是以省亲为名回家赋闲^③。嘉靖六年，思恩、田州土酋卢苏、王受造反，总督姚镛无力平定，方献夫、霍韬乘机举荐王守仁。明世宗虽然同意，但是想必深知王守仁这几年的遭遇：平濠之后，功高遭忌，兔死狗烹；而今板荡之际，方知能臣的可贵，王守仁安肯便出？

王守仁当然是牢骚满腹：“宁藩之役，湖、浙及留都之有功者皆已升赏，独江西功次，今六七年矣，尚尔查勘未息，今复欲

① 《王阳明全集》卷21《外集三·与黄宗贤（二）丁亥》。

② 同上书，《与黄宗贤（一）丁亥》。

③ 《王阳明全集》卷35，年谱二，嘉靖元年壬午。

使之荷戈从役，仆将何词以出号令？亦何面目见之”^①？于是上书肯辞。由于疏中提到姚镬，明世宗以为他碍于用人不专，语杨一清：“姚镬现在，守仁亦不知来与不来。”^②于是令姚镬致仕。黄绾等又乘机“上书讼守仁功，请赐铁券岁禄，并叙讨贼诸臣”^③，明世宗一口答应。

既然已经到此地步，王守仁只好出山。然而除了身体不好，“潮热痰嗽，日甚一日”之外^④，王守仁最担心的却是自己以抚为主的平乱方案可能与朝内“喜事者”相齟齬。

明代广西的少数民族以岑氏为最强，自称汉代岑彭之后。明初，其首领岑伯颜率田州归附，于是设田州府，由岑氏子孙世袭。三传至弘治时的岑溥，发生内乱，中央政府乘机改土归流，改思恩为流官知府，兼摄田州。正德初，岑溥次子岑猛又贿赂太监刘瑾，复为田州府同知，兼领府事。兵势既日强，于是故智复萌，希望仍做土官。

不久，江西发生了农民起义，都御史陈金檄岑猛率狼兵征讨，叛乱平定以后，岑猛本希望论功行赏可恢复土官，见愿望没有达到，极为愤恨，“凌轹邻府日甚”。嘉靖五年明世宗以谋反的名义，派总督姚镬前去平定。姚镬采取以剿为主的方针，诛杀岑猛父子之后，其部曲星散四方，几成燎原之势。这就是王守仁出山之前的实际背景^⑤。

中央政府与少数民族的关系在明代有了突破。尤其在西南地区，改土归流政策的实行，加强了明帝国对边远地区的实际控制

① 《王阳明全集》卷21《外集（一）答潘直卿（丁亥）》。

② 《明世宗实录》卷77，嘉靖六年六月丙午朔。雷礼：《国朝列卿记》卷50《王守仁传》记载为：“姚镬不去，守仁决不肯来。”

③ 《明史》卷195《王守仁传》。

④ 《王阳明全集》卷21《外集（一）与黄宗贤（一）（丁亥）》。

⑤ 《明史纪事本末》卷53《诛岑猛》。

水平。明成祖永乐年间甚至一度平定安南。其后因反复难定，只好作罢。此时思、田发生叛乱，中央政府内部便重新出现是改土归流还是因地制宜两种意见。姚镛采用以剿为主的手段，虽取一时之效，然而兵连祸结，最终却难以成功。不过这种意见由于得到吏部尚书桂萼、兵部尚书王时中等人的支持，因此一度占据上风。桂萼当王守仁出山之际，甚至讽其进攻交趾^①，用意当然是希望在自己的主持下能有一番大的作为，以提高自身的权力。

王守仁对这种穷兵黩武的对外扩张政策极为不满，因此当嘉靖六年十一月到达梧州之后，便立刻上书明世宗，力主实行安抚政策，因其土俗，“存其土官，藉其兵力，以为中土屏蔽”^②。他在给方献夫的信中尤其表明了心迹：

思、田事，贵乡往来人当能道其详，俗谚所谓“生事事生”，此类是矣。今其事体既已坏，尽欲以无事处之，要已不能，只求减省一分，则地方亦可减省一分劳攘耳。鄙见略具奏内，深知大拂喜事者之心，然欲杀数千无罪之人以求成一己之功，仁者之所不忍也！^③

王守仁以抚为主的方针是成功的。明政府“不杀一卒，不费斗米”便结束了思、田地区的混乱局面。其后一面在当地兴办学校，传播中原礼乐文化；一面秣马厉兵，出其不意地分袭八寨、断藤峡等地与交趾相通的寇贼，“大破其众，斩获三千有奇”^④。完全恢复了中央政府对这一地区的实际控制。

^① 《明史》卷195《王守仁传》。

^② 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖六年丁亥十一月二十日。

^③ 《王阳明全集》卷21《外集》三答方叔贤（二）丁亥。

^④ 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖七年七月霍韬所上疏。

王守仁以衰朽之年，疾废之身再一次为明帝国的稳定立下了汗马功劳。等待他的将会是什么呢？

二 兔死狗烹

迄今为止，我们仍然无法判断明世宗对王守仁的态度是在何时转变的。的确，即位初的明世宗对王守仁颇有过好感。然而对于一个专制帝王来说，恩威莫测本就是其精神的常态，谁又能保证王守仁到底在哪一件事情上“得罪”了他？

比如说，嘉靖元年由杨廷和推动的那一次伪学之禁，16岁的明世宗倘能够理解其背后隐含的政治蕴味，他应该加深对王守仁及其学说的好感才对。但是，当大礼议以后明世宗大权在握，口口声声叫嚣：“今古异时，纵孔子生，未必不与我同”的时候^①，如果注意到在浙江余姚有那么一个弦歌雅奏，自比于孔子的人物存在，会有什么感想呢？

再比如，嘉靖六年王守仁受命出征思、田，弟子门徒纷纷为之乞求封赠，请勘功赏，明世宗虽一口答应，但是他既把王守仁的疏辞看成是不满于姚镛恋栈，便没有理由不把黄绾等人的请乞视作“有挟而要”^②。

又比如，据王守仁的再传弟子叶权说，武宗大渐，王守仁曾上密疏，“预言世及之事，疏寝不报。嘉靖初，桂大学士（萼）与先生有隙，微发其奏，幸先生卒，止削爵，不尔，且有奇祸”^③。虽不甚可靠，然而亦不为无据。

总之不管怎样，有一点是肯定的，当王守仁在前线辛辛苦苦

① 王世贞：《弇山堂别集》卷15《罢辅臣特敕》。

② 《王阳明全集》卷21《外集二·与黄宗贤（二）丁亥》：“此事终须一白，但今日言之，又若有挟而要者，奈何奈何！”时为嘉靖六年。

③ 叶权《贤博编》，前揭《明史资料丛刊（一）》第174页。

地为朱氏王朝效命之际，明世宗这个实际的受益者对他的印象却越来越糟。因此，王守仁讨平断藤峡诸寨的奏捷疏一上，明世宗立刻便说：“此捷音近于夸诈，有失信义，恩威倒置。”但既然还要利用他继续坐镇，便姑且隐忍不发，留待秋后算账。

嘉靖七年十一月，久病缠身的王守仁因上书请辞不允，情急之下自动离职，在归乡的途中，卒于南安。这一次被明世宗找到了借口，于是，一个月后消息传到北京，世宗第一个反应便是怒其专擅，且疑其有诈，下令吏部核实上奏^①。王守仁既然已死，自然不怕核查，但明世宗却并不满意，再一次授意内阁大学士杨一清、吏部尚书桂萼：

守仁擅离重任，甚非大臣事君之道，况其学术事功多有可议。卿等仍会官详定是非及封拜宜否以闻，不得回护姑息。^②

王守仁的弟子、给事中周延抗疏论列，指责明世宗“以一眚尽弃平生，非所以存国体而昭公论”，被谪为太仓州判^③。

六天以后，在桂萼的主持下公布了廷议结果：

守仁事不师古，言不称师。欲立异以为名，则非朱熹格物致知之论；知众论之不与，则著朱熹《晚年定论》之书。号召门徒，互相唱和。才美者乐其任意，或流于清谈；庸鄙者借其虚声，遂敢于放肆。传习转讹，悖谬日甚。……若夫剿寨贼，擒除逆濠，据事论功，诚有可录……今宜免夺封爵

① 《明世宗实录》卷97，嘉靖八年正月乙巳。

② 《明世宗实录》卷98，嘉靖八年二月戊辰。

③ 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖八年二月。

以彰国家之大信，申禁邪说以正天下之人心。

明世宗又加了几句：

守仁放言自肆，诋毁先儒，号召门徒，声附虚和，用诈任情，坏人心术。近年士子传习邪说，皆其倡导。至子宸濠之变，与伍文定移檄举兵，仗义讨贼，元恶就擒，功固可录，但兵无节制，奏捷夸张，近日掩袭寨夷，恩威倒置。所封伯爵本当追夺，但系先朝信令，姑与终身。其歿后恤典俱不准给。都察院仍榜谕天下，敢有踵袭邪说，果于非圣者，重治不饶。^①

嘉靖八年这一次伪学之禁，毫无疑问是由明世宗、桂萼二人共同合作的产物。然而双方的着眼点却不尽相同。桂萼的着眼点主要在于抨击其学术违背官方意识形态；明世宗虽然也用“诋毁先儒”做幌子，但更重视的却是其学说的客观效果：除了引诱士子，传习邪说之外，还在于他“掩袭寨夷，恩威倒置”，“擅离重任，甚非大臣事君之道”。王守仁以其学说和行动破坏了明世宗理想中的君臣之大分，不能不引起后者对师道可能潜在地挑战君道忧心忡忡。一年以后，明世宗更定孔子祀典，最主要的目的便是抬高君道、打击师道，很难说不是有为而发。

另外一个值得关注的角色便是桂萼。这位靠大礼议起家的第二号人物，尽管为人颇有才干，但是“性刚使气”，得志以后“日以报怨为事”^②，因此人望不佳。在大礼议之前，由于曾和黄绾同官南京，二者交往较多，但与王守仁却没有什么交情。嘉靖

① 《明世宗实录》卷98，嘉靖八年二月甲戌。

② 《明史》卷196《桂萼传》。

六年，桂萼此时已经得势，因碍于黄绂的情面，和张璁一起上书推荐王守仁，但随即暗示他主动进攻交趾，遭到拒绝之后心下一直恨恨不已。叶权所说桂萼曾揭发王守仁正德时上言世及，揆之情理，实有可能。因此嘉靖八年桂萼趁明世宗对王守仁日渐不满之机，积极推动伪学之禁，同样是顺理成章之事。

三 魏 校

当然，历史现象之所以复杂，是因为那往往是许许多多利益、矛盾和动机相互交织的渊藪。伪学之禁既然是禁伪学，我们便同样可以看到有学术因素在背后活动的影子。正、嘉之际，当具有颠覆性的王学产生以后，马上便成为学术界的众矢之的。然而因为是学术上的讨论，前面已经指出，便大都依旧停留在思想争鸣的层面，并不是所有人都喜欢用政治手段排除异己。但是，学术固然神圣，学术界却并不完全是块净土。学界如政界，那里面同样充斥着腐朽、肮脏和龌龊。一旦政治风波来临，便颇不乏党同妒真的跳梁小丑，挥舞权力的大棒，乘机斩锄另类。

在弘、正以后负道学重名的魏校，便是个中的典型。此公学问不见得高明，言辞又极为木讷，但却长于矫饰，性善钻营，其投机取巧之处，被野史笔记传为笑柄。或许是私淑桂萼的太老师胡居仁的缘故^①，二者臭味相投，在嘉靖初很快便结成一体。桂萼利用他代草章奏，以揣摩世宗之心；他希望通过桂萼夤缘得幸，参加经筵日讲^②。为了讨好明世宗，魏校放下理学名臣的架

① 《明儒学案》及《明史》都说魏校私淑胡居仁。方献夫《桂文襄公墓志铭》说桂萼“受学于胡敬斋之门人张先生正”。何乔远《名山藏·臣林记》之《嘉靖臣二·桂萼传》则云“少事吴与弼之门人张方”。方、正当系名、字之别。胡居仁亦是吴与弼学生，故二说可通。

② 沈德符：《万历野获编》卷7《桂见山霍渭崖》。

子，为尚无子嗣的明世宗调制“种子方”，可惜却并不灵验^①。明世宗后来因其协助桂萼主张天地分祀，对他的印象并不太好^②。

吴与弼的学生胡居仁，学术见解本来平淡无奇，万历十二年作为“政治添头”从祀孔庙之后，不停地受到学者们的讥议^③。魏校私淑胡居仁，虽以“天根之学”为宗旨，但是相较于乃师仅越五十步之遥，稍稍“加密”而已^④。因此当王守仁学说一出，魏校原来的弟子门徒便纷纷另投师门，想必令他极为恼怒^⑤。魏校与王守仁争名不胜，争学又不胜^⑥，因此极力怂恿桂萼推动伪学之禁，令人想起了当年孔子诛少正卯那个有名的“两观之诛”。

由明世宗和桂萼联手推动的这次伪学之禁，的确奏效一时。《王阳明年谱》说：“自师歿，桂萼在朝，学禁方严，薛侃等既遭罪谴，京师讳言学”，道出了王学遭到这次政治打击之后稍显萎靡的情状。不过，这里所提及的薛侃却和桂萼无关，那又是怎样一回事呢？

① 徐学谟：《世庙识余录》卷7。

② 参陈璠《嘉议大夫太常寺卿赠礼部右侍郎谥恭简魏公行状》，载朱大韶编：《皇明名臣墓铭》兑集。

③ 参本书下编第三章第一节。

④ 《明儒学案》卷3《崇仁学案三·魏校传》。

⑤ 归有光：《震川先生集》卷19《周儒亭墓志铭》：“庄渠魏先生，于正德、嘉靖之间，以明道为己任，是时海内慕从者不少，后二十余年，能自名其师者，几于无人……是时人下尤尊阳明，虽荆溪唐以德，始事先生，后复向王氏学。”疑唐以德即荆川唐应德（顺之），程嗣章《明儒讲学考》云唐顺之、王敬臣皆魏校弟子，其后并以王氏学知名，可证。

⑥ 王畿：《龙溪王先生全集》卷7《南游会记》：“庄渠为岭南学宪时，过赣，先师问：‘子才（魏校字），如何是本心？’庄渠云：‘心是常静的。’先师云：‘我道心是常动的。’庄渠遂拂衣而行。”

方献夫等议礼新贵作为一个群体，开始全面抢班夺权，矛头直指所谓杨廷和余党。张璁其人“为卿佐则击内阁而破相之体，居内阁则排六卿而成相之尊”^①。桂萼“日以报怨为事”，方献夫又与张璁结为一体，在都察院左都御史汪鉉的配合下，摧抑言官，钳制外廷，被时人目为“三慧”^②。当是时，凡是在大礼议中站在杨廷和一方，不管人品是否正直，才干是否优长，只要当轴者认为有此必要，便都可以用“党杨廷和”的政治罪名或斥或罢，“朝廷为之肃然”^③。

然而“螳螂捕蝉，黄雀在后”。从嘉靖九年开始，以刚愎自用著称的礼科都给事中夏言，因为率先支持明世宗更定祀典，大受宠信，正迅速成为政坛上一颗耀眼的新星。张璁、夏言的倾轧，加剧了议礼诸臣内部原已出现的矛盾和裂痕。因伪学之禁而与桂萼、汪鉉交恶的王氏门徒如黄绾，已经开始在政治上倾向于夏言^④。

正在此时，发生了一件极为偶然的事情。嘉靖十年，时为行人司正的薛侃，因明世宗第一个儿子袁冲太子出生不久便夭折，提出选亲藩贤者太庙司香，作预备王储，用意无非是害怕限于子嗣的明世宗重蹈 31 岁就已去世的武宗覆辙^⑤。明世宗见疏大怒，

① 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传·序》。

② 《明史》卷 209《冯恩传》。

③ 焦竑：《国朝献征录》卷 25《太子太保吏部尚书兼兵部尚书汪鉉传》。

④ 《明史》卷 209，《薛宗铠传》：“吏部尚书汪鉉以私憾斥王臣等。”王臣是王守仁的学生。又，《明史》卷 197《黄绾传》：“（嘉靖）十二年召拜礼部左侍郎。初，绾与璁辈深相结，至是，夏言长礼部，帝方向用，绾乃潜附之，与璁左。”

⑤ 前揭《明儒学案·薛侃传》：“庄敬太子薨，嗣位久虚，先生私草一疏，引祖制，请于亲藩中择其亲而贤者，迎取一人入京为守城主，以俟东宫生长，出封大国。初以示光禄卿黄宗明，宗明劝弗上。已，示其同年、太常卿彭泽（按，非上文所言之彭泽）。泽倾险人也，时张孚敬、夏言交恶，泽方附孚敬，欲借此以中夏言……（孚敬）先录其稿，进之于上曰：‘言与侃之谋如此，姑勿发，以待其疏入。’泽于是语先生曰：‘张少傅（孚敬）见公疏甚喜，可亟上。’”按，庄敬太子实生于嘉靖十五年，《学案》失考。

此“亲王必有交通”^①！下令对薛侃严词拷讯。此时的薛侃方才知，他已经被卷入到一场早有预谋的政治斗争中了。

终嘉靖一朝，储位问题本来就是一个敏感的政治话题。其敏感性最初正是来源于世宗本人的即位便缺乏合法性。为此，明世宗不得不采取武力镇压的极端手段来实现其大礼议中尊崇生父的愿望。明世宗虽然获得了成功，但同时也为之付出了严重的政治代价：外廷群臣消极抵抗，不予合作^②，宗室藩王更是充满了敌意^③。在这种情况下，薛侃的上疏被世宗看成是与宗室诸王勾结的结果，正德时期宁王宸濠谋求篡位的故事，便重新浮现在眼前。倘若情状属实，明世宗可以乘机兴起大狱，将潜在的反对势力扼杀在摇篮之中。

这一事件同样也被宠幸渐不及前，但又无时无刻不想倾陷夏言的内阁大学士张璁利用了。同时，以“倾狡”之名“彪炳”史册的都御史汪鋐，也在其中担任了不太光彩的角色^④。谁知薛侃人似迂腐，但却极为刚直，并没有阿奉张璁而替他诬陷。会勘的结果既与夏言无关，于是薛侃罚赎为民，张璁则被强令退休，尽管后者不久即被召回，但却与薛侃等人结下了不解之仇。

张璁本来对王守仁颇为尊重，那原因，除了与王氏门徒在大礼议中同舟共济之外，这位“动止类大豪”的人物想必也是久闻

① 徐学谟：《世庙识余录》卷7。

② 沈越：《皇明嘉隆两朝闻见记》卷7，（嘉靖二十二年）“时当启蛰，行祈谷礼于玄极宝殿，命成国公朱希忠代。是日光禄少卿陈叔颐等十四人陪祀不至，各降三级外调。御史来聘、郑光溥失于纠查，廷杖，调外任”。这一事件反映出外廷对睿宗配享上帝的不满。

③ 参上一章第四节。

④ 前揭《明儒学案·薛侃传》：薛侃上疏后，世宗究其主使，彭泽使之诬陷夏言，薛不服，“汝谓张少傅有意余言，趣我上之，于言何与？”都御史汪鋐则“攘臂谓言实使之”。

后者的遭遇，油然而生惺惺相惜之感^①。因此嘉靖六年张璁极力支持王守仁的起用，一点也不像桂萼那样勉强。更何况他与另外两位议礼新贵方献夫、霍韬本来交好，而他们又都是王守仁的好友跟门生。

假如薛侃顺应张璁之意乘机倾陷夏言，那么张璁很可能因此更加与王学诸人打成一片；假如薛侃之后没有王氏门徒和他作对，张璁或许也不会刻意树敌，对后者进行打击。谁知其后不久，王守仁那些好勇善斗、此时正官居御史、给事中之类言官的弟子唐愈贤、朱廷立、杨名、魏良弼、孙应奎等人，便纷纷上疏弹劾张璁，同时尤其攻击很快便升任吏部尚书的汪鋐^②。其中杨、魏二人于嘉靖十一年因彗星见，借天变为言，对早已受明世宗猜忌的张璁打击最大^③。张璁大怒，不仅动用权力使这些人纷纷落职，而且将调和其间的王守仁另外两个学生黄宗明、王应鹏一并罢黜^④。

张璁、汪鋐既与王氏门徒交恶，便在行政时处心积虑地寻找这些人的岔子。不久，正值南京礼部郎中邹守益谢病告归，明世宗命令时任南礼部侍郎的黄绾例行核实，大概由于黄绾故意拖延，久不上报，而“守益径去”。吏部尚书汪鋐见有机可乘，立刻予以揭发，致使邹守益罢职归家，黄绾降三级外调^⑤。同时又用聚众讲学的理由，牵连到王守仁另一个著名弟子，时与邹守益同事的礼部郎中季本，后者被谪为辰州通判^⑥。

① 张上关系可参唐长孺《跋明张璁书扇》。

② 欧阳德：《欧阳南野先生文集》卷6《家书抄（七）》。

③ 《明史》卷196，《张璁传》；卷206，《魏良弼传》；卷207《杨名传》。

④ 参前揭欧阳德家书。另外受黜的还有王守仁的另一个学生黄直，原因是论救黄宗明、杨名。见《明史》卷207《杨名传》附《黄直传》。

⑤ 《明史》卷197《黄绾传》。

⑥ 《明儒学案》卷13《浙中王门学案三·季本传》。又，前揭欧阳德家书。

张璁现在的宠信已逐渐不及夏言，因此，这次伪学之禁的催动实为强弩之末。不过，既然官居内阁首辅，就仍然具备用各种理由处置王氏门徒、特别是其中一些低级官吏的能力。何况他一时性起，竟对与自己关系最好的黄绾开刀，尤其使这些王门弟子人人自危。王守仁的儿子王正聪被迫因避明世宗嫌名改名正亿^①，欧阳德则深感自身难保，甚至欲为“投簪之计”，弃职还乡^②。

嘉靖朝的前二十年，对阳明学派而言，确实称得上“命途多舛”。无论是反对派的杨廷和，还是一同合作过的张璁、桂萼，不管其思想倾向如何，与王守仁及其弟子们的私交怎样，对王学大都采取了压制的政策。特别是后二者，从表面上来看，固然是在忠实地执行明世宗以君道摧抑师道的基本方针，但同时也潜藏了他们自己对王学这一宗派性的学术团体植党干政的隐忧。这一思路同样表现在继之而起的内阁首辅夏言的行政实践中。

二 夏言与王畿

夏言以都给事中骤贵，两年之中擢为礼部尚书，升迁可谓神速。然而此前既有张璁、桂萼、汪鋐等人的成例^③，因此地位上

① 《欧阳南野先生文集》卷1《答友人》：“正聪弟避今上嫌名改名正亿，向承谕，盖传闻者过，今想渐知其详矣。此事实有不得不然者，俟相见尽之。”按，王正聪改名在嘉靖十一年，参《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖五年丙戌。当时张璁为了固宠的需要，于嘉靖十年请改嫌名，明世宗赐名“孚敬”。不久，新一轮伪学之禁起，张璁与王门全面交恶，黄绾为其所挟，故《王阳明年谱》又云：“外舅黄绾因时相避讳，更今名。”有关王守仁的家事，可参下编第二章第一节。

② 前揭欧阳德家书。

③ 譬如汪鋐，王鸿绪《明史稿》卷172，《汪鋐传》说他两年间由巡抚擢迁右都御史，代王宪掌院事，“鋐以前未有也”。张璁于正德十六年只是一名礼部实习生，不数年间便入阁拜相，居首辅。

升虽快，却并没有引起群臣太多的反感。相反，由于张、桂诸人动以议礼为理由，对异己势力打击报复，外廷群臣早已恨之刺骨。此时既有夏言这样一匹黑马出现，只能令士大夫们拍手称快。何况夏言除了对抗张璁之外，更“折节下士”，“以是大得公卿间声”^①。

夏言为人豪迈才高，“纵横辩博，人莫能屈”，但同时也是弄权的高手。他揣摩明世宗之心，早知他不希望大臣结党，“遂日与诸议礼贵人抗，帝以为不党，遇益厚”。而既然要摧抑议礼新贵之朋党，那么除了在更定祀典之际继续为世宗鸣锣开道，以保持宠信不衰之外，还势必需要形成自己的嫡系力量。在谋求重新起用“大礼”得罪诸臣未果之后^②，开始把目光转向新生力量的培养。于是“会当选庶吉士，不能无所徇”。这种明目张胆的舞弊行为，招致了王守仁的学生、刑科都给事中戚贤的尖锐批评，二人从此势不两立^③。

嘉靖二十年太庙发生火灾，又一个政治上整人的借口出现了。戚贤立刻上书“自大臣以下极言论列”，同时荐举闻渊、熊浹、刘天和、王畿、程文德、徐榘、万镗、吕柟、魏校、程启允、马明衡、魏良弼、叶洪、王臣，“皆被废与疏远之人”。向当时的朝廷大员夏言、郭勋等人公开挑衅^④。从戚贤这份荐举的名单来看，大概为求公正，也包括魏校、程启允等对王学不利的人物，但是王学中人所占比例仍然极为可观，尤其王畿、程文德、徐榘、马明衡、魏良弼、王臣都是王守仁弟子中的有名人物。这一点被夏言抓到了把柄，除了明指王畿为伪

① 《明史》卷196《夏言传》；王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷3《夏言传》。

② 《明史》卷196《夏言传》。

③ 《明史》卷208《戚贤传》。

④ 王畿：《龙溪王先生全集》卷20《刑科都给事中南玄戚君墓志铭》。

学，而且刻意揭出朋党一说，称戚贤“伪学小人，党同妄荐”，以此来激怒世宗。明世宗果然大怒，于是把戚贤贬为山东布政司都事，所有被荐者都被夺俸。第二年，时当官员考察，夏言又特别授意南京考功郎薛应旂，把声名显赫的讲学家王畿乘机革职了事^①。

夏言指王畿为伪学，更像是一场纯粹的政治事件。但令人感兴趣的是，把王畿置于察典的薛应旂，却同样是王门中的有名人物，更是晚明东林学派的鼻祖。假如注意到这一点，那么这一事件到底反映了王学在其自身演变过程中的那些消息？

王守仁是浙江余姚人。但是，当弘治十年 26 岁以后，除了偶一归省之外，他的绝大部分时间都是在家乡以外度过的。先是京师，继而龙场、滁州、南京、江西，所到之处，聚徒讲学，尤其是平定南、赣盗匪与宸濠之乱后，更是声誉鹊起，成为具有全国性影响的人物。不过，或许是由于交通不便，家乡的人虽然偶尔也知道王守仁在外闯出了大名，但是在乡亲们的心里，王守仁却仍然是年轻时的那个纨绔子弟。这样的印象甚至一直持续到王守仁正德十六年归越以后^②。

王守仁是顶着“新建伯”的头衔、以一个道学先生的形象回到家乡的。此时的人们再也无法把他和 25 年前，那个整日斗鸡走狗的浮浪少年联系在一起了。当确信王守仁的教学不仅可以开发心智，更能够有助于科举考试以后，当地的士绅阶层便纷纷允许自家的晚生后辈师从这样一个声名显赫的人物。王守仁的著名

① 王畿：《龙溪王先生全集》卷 20《刑科都给事中南玄戚君墓志铭》。另可参《明史》卷 208《戚贤传》；《明儒学案》卷 12《浙中王门学案二·王畿传》。

② 《王阳明全集》卷 34，年谱二，正德十六年九月：“先生归省祖塋……（钱）德洪言闻先生讲学江右，久思及门，乡中故老犹执先生往迹为疑。德洪潜伺动支，深信之，乃排众议……通贄请见……（从之者）凡七十四人。”

弟子钱德洪就是在这样的背景下进入师门的^①。

然而，即使在明代，道学先生也早已不是一个受普通大众欢迎的角色了^②。更何况在世俗化程度很深的晚明，除了依旧使用为科举的敲门砖之外，对于玄远莫测的理气心性，无论是僵化的朱学，还是与之截然异趣的王学，都难以提起一般人的兴趣。普通的知识界沉迷于时下流行的戏曲、小说、实用技艺，以及鱼目混珠的古董、文物、名人字画的鉴赏。年轻的名士才子们，不愿再沉埋于故纸堆，他们更喜欢的是诗酒流连，是瓦舍勾栏；他们把老一辈克勤克俭的箴规统统抛在脑后，转而去崇尚生活的富足、安逸、享乐甚至是放纵^③。总之，那是一个追求精致、追求繁缛，而又同时放任自我的时代。在那里，年轻人欢呼雀跃，高歌时不我待；老年人顿足捶胸，慨叹人心不古。

王守仁在这样的社会氛围下很快便发现自己已经落伍。尤其是邻县山阴的青年名士王畿，“少年任侠，日耽饮博”^④，但是“弱冠以高才领乡荐，士望之为去就”^⑤。王守仁要发展自己的学说，壮大学派的力量，从某种意义上便势必需要从俗。据说王守仁吸引王畿入学的方式是，派学生辈同样“六博投壶，歌呼饮酒”，和他一起游玩。“龙溪笑曰：腐儒岂能尔！曰：吾师固日如

① 王畿：《龙溪王先生全集》卷20《刑部陕西司员外郎特诏进阶朝列大夫致仕绪山钱君行状》。

② 普通的讲学者在晚明社会地位可能并不高，排在入仕、从商之后，参梁洪生：《江右王门学者的乡族建设——以流坑村为例》。又比如，江右王门的罗洪先年轻时便被讥笑为“罗道学先生”（见孙奇逢《理学宗传》卷10《罗文恭》），在晚明的戏曲、小说中，对道学先生的揶揄更是俯拾即是。

③ 有名的，如上海人陆辑（1515--1552）便提出“崇奢黜俭”的理论，颇受经济思想史界的瞩目。巫宝三主编《中国经济思想史资料选辑（明清部分）》节选其《论崇奢黜俭》一篇短文，可参。

④ 吴肃公：《明语林》卷10《企羡》。

⑤ 傅维麟：《明书》卷114《王畿传》。

此，龙溪大惊，求见阳明，一接眉宇便称弟子”^①。这则佚事不知是否属实，但从其流传本身来看，至少说明在一般人的心目中，王学并不是那种迂阔无任的道学形象。

王守仁居越以后，据说“所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心”^②，除了表明他的理论水平日趋纯熟之外，似乎正可以从他学术从俗的角度加以考虑。他在讲学中，“极喜‘座中有妓，心中无妓’之语，时时称道之”，实已开李贽、邓豁渠之先声^③。王守仁的弟子中，有重大成就的主要出自浙中与泰州两大王学嫡派，最主要的原因便在于王守仁在成熟期所创立的理论，更加贴近时代，更有利于后学接续他的思路作学理上的发挥。

有关王畿学术基本义旨的讨论，将放在本书中编第三章，此不赘述。然而需要指出的是，中世纪的统治者，动辄在意识形态领域为反对派的学说冠以“伪学”的称谓，无疑是有着道德评价的含义在内。其根本尺度在于学说的倡言者是否真正实践了他自己的思想训教，或者是否符合统治者所能容忍的道德界限。他并不关心某一学说在学术上价值的大小，在学理上能否自圆其说。换言之，统治者关注的是统治的稳定性，而绝非知识的创新性。两千年来中国纯学术的落后，与这种实用学术的发达不无关系。学者以讲求“实学”为尚，昌言经世致用，虽不能说全然不对，然而倘若用牺牲纯粹知识的方式去实现，代价未免太大。

王畿之被视为伪学，正当作如是观。事实上，从他自己讲究“掀翻天地，打破牢笼”，不以现有规则为限界，不以已有之教条

① 前揭吴庸公《明语林》卷10《企鵝》。

② 《明儒学案》卷10《姚江学案·王守仁传》。

③ 伍袁萃：《林居漫录·畸集》卷5。邓豁渠与李贽在当时被一般人看成肆意纵欲的典型。参《耿天台文集》卷16《里中三异传》；卷3《与焦若侯书（第十八）》。

为是非”、这一角度来看，传统的气节、名教本来都与他的理论无关，因此他本人之在官干请，交接中贵^②，便从不以为那是什么耻辱。这个意义上的王畿，倒是一种不折不扣的“真学”。然而，“高明之士喜其顿，愚朴之士乐其便”，这样的一种学说，那样的社会效应，却正是统治者所深恶痛绝的。不管统治者个人的行为是怎样的肮脏龌龊，作为一种意识形态，或者说他们所希望被统治者能够遵守的，却依然是那套俭让温良的律令教条。从这个意义上说，无论是王畿还是他的老师王守仁，无疑又都是当之无愧的“伪学”了。

尽管道德的水准不高，然而倘若真像湛若水那样委曲苟容^③，王畿大概也同样可以避开政治上的意外打击。比如，夏言讨厌王畿最重要的理由，不过是因为后者太过于自以为是，不愿意对他表示依附罢了。否则，以同在被荐之列的王门高弟徐樾原本和他“才名相亚”^④，关系也并不太差，王畿又是夏言之婿吴春的老师，二人并没有太多交恶的理由^⑤。

或许仅由于与戚贤个人矛盾的缘故，又或许他确实想乘机摧抑王门弟子可能形成的朋党^⑥，夏言重新祭起了“禁伪学”这件嘉靖朝屡试不爽的政治法宝。但有意思的是，由于有在学界知名的薛应旂参与，这一纯粹的政治事件复杂化了。

薛应旂字仲常、号方山，是常州府武进县人。在晚明，他与

① 参中编第三章第一节。

② 参下编第三章第一节。

③ 参下一章第二节。

④ 《明儒学案》卷32《泰州学案一·徐樾传》。

⑤ 傅维麟：《明书》卷114《王畿传》。对于王畿被荐，夏言一开始并不反对，但希望他自己能够先向吏部关说，以为取容之地。王畿不屑，夏言则以为王氏因“负道学名”，对自己表示轻视，于是引发伪学之禁。

⑥ 《明史》卷213《儒林二·邹守益传》：邹守益初因伪学牵连引疾归，其后被荐起，“出掌南京翰林院，夏言欲远之也”。

王鏊、唐顺之、瞿景淳一起，并称“王唐瞿薛”，是当世有名的八股文高手。早年师从无锡名儒邵宝^①，其后又游学于欧阳德之门^②，遂以王氏学知名。嘉靖十四年得中乙未科进士以后，被选为慈溪知县，因与知府不和，改任九江白鹿书院山长，不久升任南吏部考功郎，正好赶上王畿与夏言交恶^③。

薛应旂在性格上有点儿像唐顺之，孤峭而又刚愎；在学术上则力主经世致用，信王而尊朱，堪称晚明东林学派的始祖^④。王畿在考察时栽在薛应旂的手下，不能说没有学术因素。因此，这一事件至少具有这样一种象征意义：由王守仁开创的阳明学派，在他本人死后的第14个年头，不仅在学术上早已四分五裂，在政治上也出现了分崩离析的迹象。万历以后，东林学派以恢复朱学为旗帜，从学术与政治两个角度对王学进行大规模的清洗，无疑在这个时候便已种下了远因。

把薛应旂与王畿的矛盾仅仅归结为学术动因，最坚决的支持者是兼有东林与王学双重身份的黄宗羲。但是，由他在《明儒学案》中为薛氏所撰写的简短的小传，不提后者曾被贬为建昌通判一事，倘施以诛心之论，便不难窥其为“贤者”讳的隐衷。

面对当朝首辅的授意，那些擅长溜须拍马之辈，自然把它当成机会，以此来作为进身之阶。但是，对于一个以名节相尚的人物来说，他首先应该想到的却是避嫌。王畿虽然行不掩言，依照当时的道德准则确为在黜之列，但无论如何也算是阳明学派中的前辈。更何况当时官僚集团的普遍腐化早已是公开的秘闻，何人被黜只看政治斗争的需要罢了。因此薛应旂在例行的官员考察中

① 薛应旂：《方山先生文录》卷首，赵时春序。

② 《明儒学案》卷25《南中王门学案一·薛应旂传》。

③ 参毛宪撰，吴亮增补《昆陵人品记》卷9《薛应旂传》。

④ 参下编第三章第三节。

便不得不有所考虑，犹豫再三。谁知消息刚一传出，马上便引起了四方的非议，一批不明真相的友人，纷纷致书，希望他千万不要轻举妄动，自言于王畿“独少北面四拜”之礼的唐顺之^①，更是一箭封喉：写信责让他“不复知人间有羞耻事”，薛应旂一怒之下，将王畿罢职^②。

被视为伪学的王畿，受黜之后反而更加快活，整日以学会友，周游于两都及吴、楚、闽、越、江、浙之间，为斯文宗主。有意思的倒是他本人对这件事的看法，他在给戚贤所写的祭文中这样说：

兄尝致书于予，自谓以此相累。伪学之名，虽非清朝所宜有，但观前朝当此者何人？复以此相勉予玄就淡如也。^③

不以为耻，反以为荣，正说明官方的意识形态在当时的思想界是处在何种受揶揄的地位了。

然而此时的王学诸子已具有一定的反击能力。薛应旂虽出欧阳德之门，但“一时诸儒，不许其名王氏学者，以此节也”^④。其后不久，王畿等人大概又动用手段把薛应旂贬为建昌通判。

对薛应旂遭贬一案，《毘陵人品记》认为是他触犯了严嵩的

① 王畿：《龙溪王先生全集》卷19《祭唐荆川墓文》。

② 李贽：《续藏书》卷22《理学名臣·郎中王公（畿）传》。按，此事说法不一，据何乔远《名山藏·儒林记下》，称王畿后遇应旂，“下拜而谢之”。又，唐顺之《重刊荆川先生文集》卷5《与薛方山郎中》，对薛极为推毂，不类交恶之状。唐氏自言年垂四十，则其时间当为嘉靖二十四年左右（唐生于正德元年，1506），距王畿被黜约四年。或许李贽出于道听途说，又或许唐、薛后又和好，也未可知。不过以后过庭训《本朝分省人物考》、查继佐《罪惟录》皆本李说，观黄宗羲所言及薛氏自言（详下），李贽之论亦不为无据。

③ 《龙溪王先生全集》卷19

④ 《明儒学案》卷12《浙中王门学案二·王畿传》。

缘故：时当考察，内阁大学士严嵩命尚宝丞诸杰传话，希望他乘机黜退经常跟自己过不去的吏科都给事中王晔，谁知薛氏反过来却黜退了诸杰，令严嵩大为恼怒，于是摘其小过，谪降建昌通判。

但薛应旂自己却不这样看，他在给前任考功章袞的信中说：

某本菲薄，承乏考察之司，不敢避忌以负此心。况继我公当事之后，亦不敢不勉图策励，以期无玷芳躅。若怨家衔人合谋倾覆，固势所必至，亦安心听之耳。^①

好友赵时春在为他的文集作序时也说：

……历试考功，考留都官，自信益笃，弗阿其友。众始不悦，左斥之为郡佐。

赵时春与唐顺之、罗洪先都是至交好友，此论倘无根据，是不会轻出的。况且薛应旂受黜如果确是严嵩所为，黄宗羲在为之作传时，一定会大肆宣扬此事，以此来证明这位东林始祖的凛凛大节。此时略去不谈，反而使人怀疑他是否在有意隐讳着什么。

然而这件事却正好透漏出一个消息，那就是，王门后学大概与逐渐兴起的又一颗政治明星严嵩因此拉上了关系。

严嵩本来就与王守仁关系不错。嘉靖初，当他还在铃山养望之际，曾以诗文清峭名重一时。在那个时候，二人曾有过一些交往^②。或许正因为这一点，严嵩与王门弟子大都私交不恶。嘉靖中期担任过兵部尚书的王门大儒聂豹，甚至百般寻找理由自附为

① 《方山先生文录》卷5《与章介庵先生》

② 参张显清《严嵩传》，第11页。

严氏门生^①，与自认为干儿义子的赵文华、鄢懋卿辈相距仅有五十步。更不要提聂豹的高足徐阶，一直在严嵩手下仰其鼻息，时人以妾妇目之了^②。

在以下的讨论中我们将会看到，嘉靖中期以后，由于严嵩的配合，明世宗对知识界的控制变本加厉了。但正是在此时，王学也迎来了历次伪学之禁后一个真正自由发展的时代。这与王氏门徒逐渐身居高位有关，但身为内阁首辅的严嵩网开一面，也实在是功不可没。

① 何良俊：《四友斋丛说》卷26。

② 徐阶与另外一个内阁大学士李本，被时人看成严氏“二妾”。参伍袁萃《林居漫录·前集》卷3。

第四章 嘉靖后期的文化形势

第一节 天河钓叟明世宗

一 自大狂

身为人类几百万年进化史序列中的一员，大明天子朱厚熜似乎并没有什么特别之处。身材还算适中，体形微胖，脸型看起来颇为瘦削^①。既没什么堂堂之相，也不具有旷世之才，15岁进宫即位，60岁寿终正寝，中间经历过一次谋杀、一次大火、一次蒙古人兵临城下，做了45年有惊无险的太平天子。说到治国，嘉靖末年以清峭著称的海瑞指责他“嘉靖者，家家皆净也”，算得上未盖棺而定论；说到荒淫，从夏桀到明武宗，在古往今来最不济的君主谱系中，排名只能算中等。他和绝大多数称孤道寡之辈一样，明知必死，但却祈求长生；发愿治国，同时带头腐败。掩耳盗铃、饮鸩止渴，一切都是那样的相似。不客气地说，大言不惭，自号“天河钓叟”的此公^②，充其量只能算是一个平庸之辈。

当然，平庸的人物一旦登上皇帝的宝座，便同样被加冕了权

① 明世宗像今存北京故宫博物院。

② 见蒋一葵《尧山堂外记》卷98。

力的灵光。作为制度的枢纽，天平上的砝码，权力的获得者仿佛成了欲以杠杆撬动地球的阿基米德，在某种意义上起着“纲举目张”的作用。《大学》言“一言兴邦，一人定国”，孟子称“格君心之非”，之所以被中世纪晚期的理学家们置诸座右，只能从那样的体制下君主的实际作用中得到索解。

明世宗也是一样，从他获取了权力的第一天起，他的好尚、他的喜怒、他的或平情或卑劣的种种动机，便都成了臣下猜测、揣摩、研讨的对象，他的影响可能直达晚明，甚至更晚，但是至少在嘉靖朝的45年间，他那并不高明的头脑，却是明帝国政治、经济、军事、文化诸多政策最重要的策源地之一。因此，考察明世宗的个人动机，便是研究嘉靖时期文化政策的一个必不可少的部分。

明世宗本人的思想，说来也很简单。终其一生最重要的似乎只有两件事：一是更定礼乐，一是崇信道教。

同历代荒淫的统治者一样，明世宗崇信道教并非是为了修真养性。这从他舍近求远，不去请教离皇宫仅数里之遥的北京白云观的全真道，而是远至江西、湖广等地搜求既主符篆、也重服食的正一教，便可窥其一斑^①。大体说来，除了希望上帝的威灵能够替他长保国祚、延年永命之外，明世宗更感兴趣的是方士们的炼金术与房中术^②，说明他不仅好色，尤其爱财。

在一派紫气弥漫、玄音绕梁的神秘气氛中，明世宗对道教的信仰已达到了痴迷的程度：“诸有利国家事，一概归之奉玄”，“政务有不决者，则咨询乩仙，听命于神道。”^③明世宗自己也用

① 杨启樵：《明代诸帝之崇尚方术及其影响》，载杨启樵《明清史抉奥》。

② 参《明史纪事本末》卷52《世宗崇道教》；任继愈主编《中国道教史》，第613—617页。

③ 前揭杨启樵文。

外廷群臣是否赞成玄修来作为考察臣下忠诚与否的试金石，嘉靖中期以后最重要的一批官僚任免，几乎无不和世宗尊崇道教密切相关。谄媚者前赴后继，或献祥瑞，或进颂表，有名的，李春芳、严讷、郭朴、袁炜诸人则因撰青词而结帝知，号“青词宰相”^①。

大礼议的成功，更定祀典的胜利，使明世宗逐渐养成了自大狂的习性^②。他的行为不容非议，他的地位无与伦比。谁要是不小心冒犯了这一点，重则砍头，轻则逐斥，整个嘉靖后期朝野上下弥漫着一种恐怖气氛。于是，一旦发生了象征着君德有亏的日食，大臣们便赶快上言，或是为云翳所蔽，或是仅存些须，无伤大雅^③。明世宗似乎也乐得掩耳盗铃，他自己的军队打不过关外的蒙古人，他便在所有文章中凡是写到夷、虏字样时，将这些字统统写得极小，“盖欲尊中国而卑外夷也”^④。甚至还在嘉靖二十四年一怒之下，把蒙古族的皇帝忽必烈赶出历代帝王庙祀，不承认这个曾君临中国97年之久的大元帝国的历史存在^⑤。

由一个近乎心理变态的人物来统治中国，这就是嘉靖朝45年间的明代历史。这种变态的心理，演化为一种变态的文化政策，并由一种极端专制的制度来予以实施，这便是处于生长期的王学所面临的文化处境。

说明世宗思想简单，并不代表他不曾在实践领域一以贯之。

① 《明史》卷193《袁炜传》。

② 丁元荐：《西山日记》卷下，“世庙自言不如天”。

③ 《明史》卷193《袁炜传》。

④ 《万历野获编》卷2《触忌》。

⑤ 《明史》卷50《礼四·历代帝王陵庙》：“（嘉靖）二十四年，以礼科给事中陈果言，罢元世祖陵庙之祀，及从祀木华黎等。”按，陈果疏见张卤辑《皇明嘉隆疏抄》卷17《议礼·除胡邪正祀典以昭华夷疏》。

可以说，终其一生，明世宗都是在为维护君权而奋斗。嘉靖前期，通过更定祀典，明世宗在象征领域实现了用君道打压师道的基本方针。同时又利用一系列伪学之禁，打击了新兴王学在政治上的迅速发展。嘉靖后期，当王学无论在思想与行动上都开始发生急剧分化，特别是在朝王学，已逐渐丧失其刚刚兴起时的理论批判勇气，不足以对君道本身构成强有力的挑战之时，明世宗把对王学的关注放在一边，在权相严嵩的配合下，通过文字狱的方式把打击的对象扩大到整个思想界。

以文字罪人是中国历史上一个悠远的传统。这种现象并不产生于专制君主个人的残暴，而是起源于产生它的社会本身缺乏言论的自由。由于缺乏言论自由，一些本来应该公开加以讨论的问题，就只能通过某种隐约的方式表达出来。孔子作《春秋》为贤者隐、为尊者讳，但据说同时又发明了一些令后人大伤脑筋的书法义例，用意无非是在生命得以自保的前提下，发出一个知识分子应有的声音。因此，在一个专制的社会里，讥刺影射、冷嘲热讽本来就是那个社会的一个不可或缺的组成部分。

既然讽刺是一种司空见惯的表达方式，那么专制统治者透过这一点，来审视对自己的可能批评，并对批评者予以打击，便决非空穴来风之举。发展到了极端，便是像明太祖朱元璋那样，以疑神疑鬼之心，刻意制造思想界的恐怖气氛^①。

嘉靖时期许多已遂或未遂的文字狱，同样和明世宗个人的多疑有关。比如嘉靖三十四年乙卯，翰林院侍读袁炜主考顺天乡试，所出试题，首场“仁以为己任，不亦重乎”，次场“必得其名，必得其寿”。题目来源一出《论语》，一出《礼记》，本来平淡无奇，都是八股文当中作滥了的俗套。明世宗却独具“慧眼”，

① 参吴晗《朱元璋传》，第210～221页。

商场试题的下文不是“死而后已”吗^①？袁炜是不是故意诅咒？于是试探性地向大学士徐阶突然发问：“‘仁以为己任，不亦重乎’，下文云何？”徐阶老谋深算，早已猜透其意，遂答以“必得其名、必得其寿”。明世宗讨了这样一个口彩，心下大慰，方才不再问了^②。

一瞥有关嘉靖朝的正史、野史、小说、笔记，类似的例子还有很多^③。明世宗通过一系列猜度疑忌的暴行，刻意去制造一种恩威莫测的君主形象，用意无非是警告那些桀骜不驯、以名教自期的外廷士大夫^④，不要在背后搞任何不利于他的小动作。在这一点上，他虽然没有学习乃祖朱元璋，为臣下奏疏进表重新划定格式，但却通过利用严嵩发起的几次大型文字狱，把自己的容忍尺度明确无误地表现出来。

二 文 字 狱

严嵩是明代有名的权臣，《明史》入《奸臣传》。尽管历代以来为他翻案的呼声此伏彼起^⑤，但都无法掩盖他的所有昭彰劣迹。譬如，嘉靖十五年才刚刚当上礼部尚书的此公，第二年便制造了两场有名的文字狱。

① 《论语·泰伯》：“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

② 王肯堂：《郁冈斋笔麈》卷2。

③ 举一个极端的例子，明世宗自第二个儿子庄敬太子死后，惑于方士陶仲文“二龙不相见”之说，拒绝立储，在三子裕王（即明穆宗）、四子景王之间难分轩輊。内阁首辅严嵩乘机媒孽其间，有“皇长子”身份的裕王岌岌可危。中允郭希颜上书反对，只因用了“建帝立储”四字，便被以“妖言惑众”的罪名，斩立决，传首九边。郭传载林之盛编《皇明应谥名臣备考录》卷4《节义名臣》。

④ 对明代士大夫主观精神中这股崇节重义之风的估计可参孟森《明清史讲义》，第118、119页。

⑤ 参苏均炜《大学士严嵩新论》。

时值丁酉（1537）乡试，谕德江汝璧、洗马欧阳衢主考应天。两个人按照例行的公事，制作了《乡试录》以备御览。明代的《乡试录》与《会试录》，最初的用意无非是为了在乡试与会试之后，把中式文章誊印出来，作为天下的表式。这些文章再经过职业选家之手，为之评点批阅，随之刊刻流传。但是，不知从何时开始，试录文章逐渐与硃墨卷分宅另爨。王守仁弘治十七年主考山东乡试，试录已尽出其手^①，那么此风之由来，当在弘治以前。到了嘉、万以后，会试由翰林、科、部官员充任同考官，此辈多文章高手，因此试录大都出自这批人的手笔。至于两京《乡试录》，非同考官所能作，皆出自主考二人。其余天下十三省，则既不出于考试的举子，又不出于考试官，只好由监场御史托人代作^②。这样做的目的，大概主要是防备士子的文章出错，为了应付上头，只好以虚文充数。

由于是虚应故事，走走过场，因此上下都不太重视。哪知新任礼部尚书偏要鸡蛋里挑骨头，指责二人在品陟文字的时候“不填主名”，是大不敬；时为大学士的夏言也趁机凑趣，说二人出题“以国家戎祀为问，所对多讥讪语”。这一下引起了明世宗的注意，于是江汝璧、欧阳衢被逮入诏狱，同试官、提调官也都被严词拷讯。连累到南京的举人，不许参加第二年的会试。^③甚至上书求情的御史吴悌，也被逮下诏狱，出视两淮盐政。^④

严嵩利用这件事搞名堂，表面上看可能仅是例行公事，因为举凡考试、礼仪等等问题都是在礼部的职权范围之内。但是其深层政治目的，则除了表现自己的忠于职守之外，也是在趁机谄媚

① 《王阳明全集》卷33，年谱一，弘治十七年甲子。

② 参张萱《西园闻见录》卷44《科场》引管志道言。

③ 米集之：《倘湖樵书》卷6《丁酉科场》。

④ 《明史》卷283《儒林二·吴悌传》。

当时一个炙手可热的人物、武定侯郭勋。

就在今本，安南莫登庸篡权自立。明世宗下令边海诸省打造战舰，企图水陆并举，乘机讨伐。当时江汝璧受命南行，目击炎暑调发之艰辛，对明世宗穷兵黩武的政策大为不满，于是极力主张停战。同时又论及勋臣配享，“止岁祫宜与，至郊祀皆不宜从享”，得罪了一心想死后配享郊祭的权臣郭勋，因而下狱。其后虽然被释放，但郭勋却恨恨不已。至此严嵩乘机下石，便未尝没有讨好郭勋之意。

此时明世宗又用他那付有色眼镜将《应天乡试录》过滤了一次，果然发现了问题：《易经》题“刚自外来，而为主于内”，难道不正是讥讽自己从藩府入继吗？据说“场中题忌讳自此科始”。

严嵩则乘胜追击，又发现了《广东乡试录》中圣谟、帝懿、四郊、上帝皆不抬头，且胜称陈白沙、伦迂冈之号，“有失君前臣名之义”，于是又把主考广东的监临官、提调官、监视官分别下狱鞠治^①。

经过这次变故，天下的举子和考官们总算知道了避讳。但是他们还不知道那位以诗名邀世，权力正在上升，凶相刚刚暴露的分宜人的真正厉害。到了嘉靖二十二年，当严嵩已相继排挤掉内阁大学士夏言、翟銮，升任内阁首辅之后，第一件事就是寻找机会向天下人示威。

严嵩选择的对象是山东巡按御史叶经。叶经字叔明，嘉靖十一年进士。据当时人给他的评价，也算是一个持重有守之士^②。嘉靖二十年，时当礼部尚书严嵩受贿，叶经露章弹劾，二人从此结仇^③。两年以后，叶经以巡按御史的身份监临山东乡试，想不

① 来集之：《倚湖樵书》卷6《丁酉科场》。

② 叶权：《贤博编》，前揭《明史资料丛刊》第188页。

③ 《明史》卷210《叶经传》。

到却被一直覬觎他的严嵩抓到了把柄。

或许是染上了晚明文人文人标新立异的时代病，这位可能头一回做主考官的叶经忍不住总想趁《乡试录》发表的机会表达一些新颖的见解。在这种成名欲的驱使下，叶经头脑发热，忘记了六年前发生在江汝璧等人身上的那幕惨剧。

乡试策的第一道是制义“无为而治者其舜也欤”？题目出自《论语》，似乎没有什么大碍，然而在有意无意之间他忘记了无为而治的思想和当时明世宗借更定祀典而大事更张的政策相悖了。更何况叶经在请当时的大名上唐顺之捉刀的这篇文章的大结中^①，用上了“继体之君，（德非至圣），亶聪明以作元后，任法术而乱旧章”等大逆不道的言论，一旦被刚愎矜刻的明世宗看到，岂有不勃然大怒之理^②？

然而从某种意义上说，叶经又是自古文人相轻习气的一个牺牲品。假如他只是请唐顺之捉刀而自己又能保密，那也还罢了。但是身为巡按御史，监临山东乡试，却舍近求远，请远在常州的唐顺之撰文，岂不是把时为山东提学副使、与王慎中、唐顺之等并称为“嘉靖八子”的吕高吕大人没有放在眼里？“高心憾，寓书京师友人言经纰缪”^③。吕高在所谓“嘉靖八子”当中文名最下，品格最低，大概只相当于揭唐伯虎隐私的都穆^④。

乡试策第五道“边防御虏策”大肆抨击时政，以“北虏内侵，御应失策，爵赏冗滥，征求四出，财竭民困”为言，尤其令明世宗不满。但是他自己不便明说，只好命令礼部：“此策内含

① 事见《明史》卷287《文苑三·吕高传》。

② 参前引叶权文及徐学谟《世庙识余录》卷10。

③ 前揭《明史·吕高传》。

④ 参王鸿绪《明史稿·列传》卷162《唐寅传》；沈德符《敝帚轩剩语》卷下。

讥讪，礼部其参看以闻。”礼部尚书张璧反复阅读，最后找出了这样一条罪状：

今岁虏未南侵，皆皇上庙谟详尽，天威所慑。乃不归功君上，而以丑虏饕饱为词，诚为可恶。^①

蒙古人偶未南侵，就已成了明世宗的大大功劳，不知张璧是阿谀奉承还是暗含讥刺？

由于《山东乡试录》中存在这些问题，严嵩趁机报复。结果叶经死于廷杖，其他同考官员降调有差。“自是，中外益侧目畏嵩矣”^②。

明世宗通过这样几次大型的文字狱，把他在更定祀典之际反复致意的尊君思想，向天下士大夫们明白无误地传达了出去。或许仍怕有人不能领会，于是在嘉靖二十六年亲自现身说法，殿试策论有云：

孔孟以来，千百年之间道归臣下，乃尽出宋儒一时之论，朕所深疑也。^③

从那以后，所有考试官员都学得聪明了。出题时“一切偏责臣下，如曰‘事君能致其身’，‘臣事君以忠’，‘为人臣止于敬’，‘为人臣者怀仁义以事其君’，皆单出一句，而只字不敢涉君身矣”^④。

① 张璧：《西园闻见录》卷44《科场》。

② 《明史纪事本末》卷54《严嵩用事》。

③ 查继佐：《罪惟录·本纪》卷12《世宗纪》。

④ 前揭叶权《贤博编》第182页。

第二节 无用道学湛若水

一 假“天理”

当嘉靖时期伪学之禁盛行的时候，王守仁和他的弟子们假如说在此时还有一个难兄难弟的话，那么这个人物便是陈献章江门心学的嫡传湛若水。

湛若水无疑是明中叶具有创造性成就的理学家之一。他的“随处体认天理”的讲学宗旨，相较于乃师陈献章“静中养出端倪”，少了一分禅宗，多了一分理学的味道，是明代心学发展中重要的一环。^①同时，由于久历闲官，位居清要^②，生平所建书院极多，“相从士三千九百有余”^③，在新学的阵营中，駸駸与同时倡道的王守仁中分天下。

除了在47岁那年（正德七年，公元1512）作为册封的使节出使过安南，湛若水一生中没有担任过太多与社会实践有关的职务。和王守仁相比，他更是一个纯粹的学者，既没有王守仁那样

① 有关湛若水思想的研究可参侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（下），第170～200页。以及荒木见悟：《明代思想研究》，第51～80页。当然，也有把他看成明代气学发展一环的，如山井涌，参其《明清思想史の研究》，第176～198页。

② 湛若水生於成化二年丙戌（1466），弘治五年（1492）中举，七年往学于陈献章。弘治十八年中式礼闈，选翰林院庶吉士，授编修，正德三年戊辰（1508）充会试同考官，七年出使安南，十年丁母忧。嘉靖元年（1522）补编修，升侍读，三年升南京国子监祭酒。其后历仕南京吏部右侍郎、礼部右侍郎、礼部左侍郎、南京礼部尚书、南京吏部尚书、南京兵部尚书。参弟子洪加所撰墓志铭，载《湛甘泉先生文集》卷32《外集》。

③ 《湛甘泉先生文集》卷32，罗洪先所撰《墓表》。

高超的实践才干，也没有他那种赤身担当的行动勇气。尽管其学说的本身并不乏新锐颖异之处，但是在为官为宦的几十年中，他给人更多的印象却是依阿取容，苟延度日。

前面已经提到过中世纪判断伪学的两个标准：一是看学者本人的理论与实践是否一致，二是看学说的本身是否为名教所能羁络。换句话说，违背了后者的，可视做“真小人”；违背了前者的，则属于“伪君子”。这种评判的标准不仅是政治上打击别人的理由，同时也是社会舆论的基本尺度。正因为如此，我们对在提倡伪学之禁的人物中，不时有品格上堪称“君子”的卫道士出现，便不必感到过度的愤激，一概以“假道学”为之归类。

和王畿“四无说”本身所导引出的，后学的任情恣肆不同，湛若水所要随处体认的“天理”并没有摆脱他那个时代程朱理学框架之下，纲常名教的基本轨范^①。从这个意义上说，湛若水之所以被视做“伪学”，除了可能有的政治因素之外，原因只能是他当时人的眼中，是个言行不一的伪君子。那么，他的真实形象究竟如何呢？

增城湛氏的始祖名叫湛露，元大德间做过德庆路治中，随即定居在增城的沙贝乡，那以后一直是当地士绅中的头面人物。或许是因此之故，其孙湛怀德，也就是湛若水的高祖，值元末天下大乱之际还担任过地方上的“保障头目”。当时元政府的统治能力逐渐萎缩，“凡为保障一乡头目者，得专生杀”，“保障头目”趁机拥兵自重，变成当地的土皇帝。洪武中，湛怀德眼见元帝国大势已去，识时务者为俊杰，于是极力协助明政府削平邻境苏有兴等人的反抗，换来了新王朝对其家族势力的某种默许，“时近地皆以降民充戍，独沙贝乡免，至今赖之”。

大概因明政府对地方势力始终怀有戒心，当政权稳定之后，

① 这一点《宋明理学史》已经指出，见该书第182页。

湛氏家族的地位便重新开始下降。到了湛怀德的儿子湛果成，便已是一个白丁“处士”，没做过任何官职，堕落成当地一名普通的土财主。

所幸失之东隅，收之桑榆。湛果成本人虽不详其能力如何，其子湛江却颇具陶朱之能。继承了祖上广袤的田产，湛江并没有坐吃山空，而是养鱼种桑为货殖计：“当年饥则出谷，熟则入谷，转殖小息以若民利。”夫人梁氏更是精于养蚕纺织，“抱市必增直”，“遂并积谷以拓田园，日茂厥业”^①。

商而优则学，学而优则仕。一代大儒湛若水便出生在一个大地主、大商人的家庭里。由于生计无忧，湛若水29岁（弘治七年）从学陈献章之后，一度取消入仕做官的念头，“焚去路引，誓不复仕”^②。弘治十七年因母命难违，方进了南京的国子监做太学生，文才为章懋、张元桢、杨廷和所激赏。转年因中乙丑科会试第二名，做了翰林院庶吉士，从此开始了自己在官讲学的两栖生涯。

商人出身的湛若水虽在世俗的伦理方面矫节自饰，不脱前代理学家头巾气的余习，但是商人家庭的生活环境仍在湛若水的思想深处潜移默化了无法抹去的印痕。正德十年他因母丧归家，开始卜西樵为讲舍，“多士来学，支与日给钱米”，用雄厚的财力做讲学的外在保障^③。在以后的讲学生涯中，湛若水也从不惮与商人往来，甚至弟子中还颇不乏扬州、仪真等地的巨富，他自己称之为“行窝中门生”，大概都是两淮地区靠盐业起家的暴发户。此辈到处请托，成为当时人的笑柄^④。而湛若水本人据说也颇具

① 吕楠：《泾野先生文集》卷32，《明加赠资政大夫南京礼部尚书樵林湛公、配夫人梁氏神道碑文》。

② 《国朝献征录》卷42《南京兵部尚书湛公若水传》。

③ 参《湛甘泉先生文集》卷6《大科训规》。

④ 何良俊：《四友斋丛说》卷4。

乃祖的遗风，“算计鸡豚，秋毫不爽”^①，平生以广田益宅为务，甚至借“建书院置学田为名，必得之为自殖计”，被乡人讥笑为“此甘泉（湛若水号）随处体认天理也”^②。

湛若水的个人生活极为糜烂。不仅嗜财，而且好色，“嬖妾数十人”之外^③，还以高龄之年与那位号西樵的同乡、王守仁的有名弟子、官居内阁大学士的方献夫，争娶当地一名才貌双全的寡妇，同样被时人传为笑柄^④。他本人又反以俭啬的面目示人，据说最喜欢吃山芋做的所谓“蹲踞饭”^⑤，秉承了乃父乃祖殖货守财的家风。

假如湛若水真的光明磊落，心口相应，那么即使只是生活上稍有些放纵，在当时的社会中也算不得什么大病。王守仁不是也有六个小妾^⑥？内阁大学士夏言岂非也经常宿娼^⑦？在一个产生三《言》、二《拍》、《金瓶梅》、《玉娇梨》等市井小说的时代，所有这一切都算不了什么新闻。偏偏湛若水本人又爱以道学自饰，不仅打着兴复古礼的旗号，随处讲学兴礼^⑧，而且在细枝末节上对时人频频指责，以邀名希誉。王守仁碍于当地习俗，居丧之际以酒肉招待前来吊孝的宾朋，未必便说明不孝；岂料湛若水却不惜辞费，亲自致书责难，害得王守仁只好回信自责了事^⑨。不宁唯是，据说湛若水在做南京礼部尚书时，

① 《国榷》卷63，嘉靖二十九年四月丁巳。

② 蒋一葵：《尧山堂外记》卷96。

③ 《国榷》卷63，嘉靖二十九年四月丁巳。

④ 蒋一葵：《尧山堂外记》卷96。

⑤ 查继佐：《罪惟录·列传》卷10《湛若水传》。

⑥ 有关王守仁家事的讨论，可参下编第三章第一节。

⑦ 蒋一葵：《尧山堂外记》卷96。

⑧ 《明儒学案》卷37，《甘泉学案一·湛若水传》。另可参前揭湛若水《大科训规》，规定凡事一依古礼而行。

⑨ 《王阳明全集》卷35，年谱三。

除了不许普通百姓吃大鱼之外，连“举火当镬，致众丛饮”都有厉禁^①。史传所艳称的“闵俗侈汰，定丧祭之礼颁行之，费省而礼举，都人无不乐从”^②，早就有人表示怀疑，认为“所谓乐从，或更有在”^③。

二 真“伪学”

宋明理学并不是纯粹的道德学说，但道德行为本身的根据、意义与实践却无疑是理学家们关注的一个重要层面。倘从纯粹学理的角度对上述问题加以讨论，无论学者本人道德践履的功夫如何，都并不影响其作品本身的价值和意义。正如海德格尔和纳粹法西斯的合作史，丝毫不能抹杀他在思想领域的洞察力一样。

然而，当一个学者宣传某一学说，而又志在成为实践表率的时候，同时代的人框之以言行一致的标准，便同样是正常的。湛若水“随处体认天理”大言炎炎，而自己的行为又无不透露着虚伪和矫饰，所能带给当世之人的只能是日益加深的厌恶。由厌恶到憎恨，进而上升为政治上的打击，加到湛若水头上的“伪学”称号，反而让人觉得名实相符。

迄今为止，我们还不知道好钩察臣下隐私的明世宗^④，掌握了多少有关湛若水的个人情报。但有一点是肯定的，集天下荒淫之大成的中世纪君主，讨厌臣下最重要的理由，绝对不是因为他们生活腐败。情形有时恰恰相反，对于专制统治者来说，一个真

① 查继佐：《罪惟录·列传》卷10《湛若水传》。

② 《国朝献征录》卷42《南京兵部尚书湛公若水传》。

③ 查继佐：《罪惟录·列传》卷10《湛若水传》。按，查继佐此言甚是含混，未明言“或更有在”者为何。今观其所本之《国朝献征录》末有言“尽毁私创庵院，僧尼勒归俗，后生子多以湛名者”，或即查氏所指。

④ 李绍文：《皇明世说新语》卷8《假满》：“世庙虽静摄，好钩察外事。”

正在道德上毫无瑕疵的儒家信徒，假如思想激进的话，反而更有政治冲击力——毕竟在任何时代，言行一致的人总能博得更多的敬意，这一点在明世宗对刚直不阿的海瑞又恨又敬又怕的神情中，表现得淋漓尽致^①。

然而明世宗厌恶湛若水却也是真的。譬如，当大礼议取得胜利以后，明世宗在读了朱熹《南剑州尤溪县学明堂记》一文后，曾经发过这样的感慨：

杨一清为乔宇之师，则师不从；桂华为桂萼之兄，则弟不亲；湛若水为方献夫之友，则友益疏。吁，势力夺人，可垂世戒！^②

杨一清曾致书门生乔宇，明确表示支持大礼议，明世宗想必是知道的。而乔宇、桂华又在大礼议中，坚定地站在杨廷和一边，在明世宗看来也都是师弟不亲而“势力夺人”的缘故。把湛若水和方献夫同时放在这里，透露出一个明显的信息便是湛若水在大礼议中的表现，招致了明世宗的不满。谁都知道，方献夫是大礼议中最重要的议礼新贵之一。

湛若水和方献夫有过很多分歧。除了二者“情敌”的关系之外，他们在思想学说上也早已分道扬镳。这之中，有对求知本身的态度不同^③，也有对经典文献认识的歧异^④。尤其在嘉靖初，两人曾就《大学》与《中庸》的一些论点反复辩难，笔墨官司一

① 参《明史》卷226《海瑞传》。

② 按，此言《实录》系之于六年正月，据王世贞考证，当在嘉靖七、八年间作。见《弇山堂别集》卷27《史乘考误》，第488～489页。

③ 如方献夫主张束书不观，湛若水则表示反对。参《湛甘泉先生文集》卷7《复方西樵》。

④ 如二者有关三礼的讨论，可参《湛甘泉先生文集》卷7《再复方西樵》。

直打到王守仁那里，请他来品评是非^①。王守仁除了对方献夫“自喜以为独见新得，锐意主张是说”表示不满^②，大概也出于同仇敌忾的考虑，对他们二人之间的争论本身颇不以为然：

此学纂芜，今幸吾侪复知讲求于此，固宜急急惶惶，并心同志，务求其实，以身明道学。虽所入之途稍异，要其所志而同，斯可矣。……若叔贤之于甘泉，亦乃牵制于文义，纷争于辨说，益重世人之惑，以启呶呶之口，斯诚不能无憾焉！^③

在当时正统的朱学面前，王、湛之学都属于新学的范畴，在共同的敌人尚且虎视眈眈之际，“同志”内部却自乱阵脚，怎能不使亲者痛，仇者快？

当然，争论归于争论，方献夫与湛若水的私交仍然是极好的。方献夫甚至做梦与湛若水“同枕簟，甚狎，有彼此若一之意”^④，形迹虽未必可疑，却至少说明二者已到了无话不谈的地步。

明世宗对这些肯定不感兴趣。当时大礼议鏖战正酣，惟一能调动其神经的，除此之外，别无他事。正在此时，负道学重名的湛若水却于嘉靖三年突然上书，发了一通不合时宜的怪论：

臣尝读《易》至屯、否二卦，不能不感慨焉。夫屯者，

① 湛若水作《中庸测》、《大学测》寄方献夫，后者则另作《大学原》、《中庸原》予以反驳。参《西樵遗稿》卷8《复湛太史（又六）》、《东王阳明》及《王阳明全集》卷5《文录二·答甘泉（辛巳）》。

② 《王阳明全集》卷5《文录二·答方叔贤（辛巳）》。

③ 《王阳明全集》卷5《答方叔贤（癸未）》。

④ 《西樵遗稿》卷8《复湛太史（又五）》。

阴阳始交而难生，君臣欲有为而未遂，此则陛下登极下诏时然也。否者，阴阳隔而不通，内外离而不孚，陛下聪明独照，自视今日于此卦何如哉！夫屯而不济必至于否，否而不济则事势之将来有不可言者：一、二年间天地变震，山川崩涌，人饥相食，报无虚月，莫非征召所致。^①

这通大而无当之论，被后来学者徐学谟认为实启明世宗“疏远儒臣之端。其后若水虽渐至大僚，终不柄用，而累以伪学目之，未必非此疏为先入也。”^②

其实徐学谟忘记补充一点，明世宗面对这封批评自己的奏疏，理所应当想到此疏的作者，正是在大礼议中极力阻挠自己的内阁首辅杨廷和的得意门生^③。因此，这篇高论很可能被明世宗认做湛若水抨击时政，与杨廷和一派结党的证明。那么，把这封奏疏看成明世宗后来大发感慨的原因之一，同样不使人感到突兀。

大概嘉靖初年的几次上书，明世宗或轻描淡写地褒奖之为“用心”、“忠爱”，或者稍假以辞色，许之为“纯正有本之学”^④，湛若水颇有些飘飘然了，不仅条陈上得更勤，而且还频频著书进上。明世宗在范浚《心箴》、程颐《四箴》基础上作了一首《敬一箴》^⑤，湛若水赶快仿照《大学衍义补》的模式，作《格物通》以进；嘉靖十二年又进《古文小学》，嘉靖十五年上《二礼经传

① 《湛甘泉先生文集》卷19《乞议天戒急亲贤疏》。《明世宗实录》卷36，嘉靖三年二月庚子。

② 《世庙识余录》卷2。

③ 杨、湛关系可参《国朝献征录》卷42《南京兵部尚书湛公若水传》。

④ 参前揭罗洪先所撰《墓表》。

⑤ 载日本等辑《世宗肃皇帝宝训》卷3，嘉靖七年二月颁布。

测》^①；还不时地进《瑞鹿赋》，献《祖陵颂》，用意不问可知。明世宗对他这些做法大都用一些浮词敷衍了事，但内心中却颇为不直，时时有所表露。比如湛若水曾经担任过礼部侍郎，当时明世宗斋醮祈嗣等活动很多，礼部官员大都参与其中，说不上什么清白。湛若水本人便匍匐于龟幃鹤驭之间，充当过祈嗣的导引官，不过，为了表示自己的与众不同，一面做一面还要假撇清，上疏明世宗“修其在己者”，“收敛精神”，暗含讽喻。明世宗对他这种心态早有洞察，于是尖刻地回敬道：“尔既欲朕收敛精神，便不须烦扰”，指责他实在是多此一举^②。于是，当嘉靖十五年湛若水《二礼经传测》刚一进上，明世宗一听到内阁大学士夏言说此书“以《曲礼》为经，与孔言相戾”，不问青红皂白，马上便说“既与孔子相戾，不可传示后学”。使湛若水进献此书的初衷成为泡影^③。

明世宗对他的恶感与湛若水行不掩言的讲学作风，遭到一些保守士大夫的强烈不满，终于在嘉靖中期合而为一，促成了继王守仁之后针对湛学的一次伪学之禁。嘉靖十一年十月，南京监察御史冯恩，在上疏讨论时政的时候，就毫不客气地把他讥斥为“无用道学”^④。嘉靖十六年四月，御史游居敬上言指责王守仁、湛若水“皆祖述宋儒陆九渊之说，稍变其辞以号召喜名媒利之士”。于王守仁犹许其“谋国之忠”、“济变之才”，对湛若水则揭其老底，说他“广收无赖，无廉介之节；私创书院，为不经之行。听其言亦近是，考其行则大非。”希望对王、湛之学严加禁束。

① 前揭《罪惟录·湛若水传》。

② 前揭罗洪先：《墓表》。

③ 范守己：《皇明肃皇外史》卷16，嘉靖十五年。

④ 《国榘》卷55，嘉靖十一年十月丙申。

对王学而言，又一次不期而遇的厄运将要到来。谁知此时礼部尚书正是严嵩，或许因与王守仁曾有私交的缘故，力主“王守仁已经禁约，难再别议”，方才使之逃过一劫。对待湛若水则采取了一个折中的办法，即留用其人而毁其私创书院，针对其学派进行打击^①。

明世宗对湛若水的坏印象一直持续到他的晚年。嘉靖四十年十月，当时湛若水已经去世，其曾孙湛寿鲁依照朝廷惯例，为曾经做过南京兵部尚书的曾祖父请求封赠，便遭到明世宗的严词拒绝，理由即是他的“伪学乱正”^②。单凭这一点也可推知，王守仁私淑弟子罗洪先在为湛若水撰写的《墓表》中，津津乐道地说明世宗曾推许后者为“今之古儒”，假如不是曲笔，那么明世宗所谓“古儒”，也只能是取其迂阔无任之意。

① 《皇明肃皇帝外史》卷17。按，是书将时间系于嘉靖十六年三月，误，《实录》、《国榷》、《罪惟录》皆云四月，当从。

② 《明世宗实录》卷502，嘉靖四十年十月戊寅。

中 编

泰州学派与晚明的
师道复兴思潮

第一章 王艮与晚明的师道 复兴思潮

就在明世宗利用更定祀典及推行文字狱，强化君权与君道，特别是强调君道对师道的绝对优势之际，在野的学术界却发出了一种异样的声音。那就是以泰州师道派为代表的晚明师道复兴思潮。这股思潮伴随着王学讲学活动的开展，积水成川，逐渐蔚兴为一次波澜壮阔的社会运动，对当时与后代都产生了深远的影响。

第一节 王艮其人其学

王学是孟子学^①。然而倘就个性性格而言，泰州学派的创始人王艮，相较于乃师王守仁，似乎与那位周游于齐魏之间，以王者师自处的孟老夫子更为相像。尤其在行动取向上，两个人全都具有豪迈不羁的气魄，天马行空的品格，拯救天下苍生，舍我其谁的气概；两个人都坚持以师道自处，以“教主”自居，汲汲皇皇，放言高论；都具有顽强的自信心，敏锐的洞察力和卓越的影响力。甚至在学说的本身，尽管王艮最重视的儒家经典著作是

^① 此就其精神实质言之，参阅牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第215～244页。

《大学》，但是他的淮南格物之说，安身立本之学，却无不体现出二人在思想上的血脉相通、藕断丝连之处。

一 民间宗教家

明代在两淮地区设立都转运盐使司，其下辖有泰州、淮安、通州三个分司，共有盐场 30 个，其居民另编为灶籍，不与常氓为伍，生活贫困，社会等级低下。然而就在这社会的最底层，三十个盐场之一的泰州安丰，一个贫苦的灶丁家庭中，走出了——个在明代思想史上辉前耀后的人物，这便是本章的主人公王艮。

王艮的父亲是个灶丁，他本人也是一个“亭子”。由于家境贫寒，王艮 11 岁便开始辍学劳作，整日挣扎在蒸煮煎销的环境中，为生计而奔波劳碌。短暂的私塾学习大概效果并不甚佳，据说他“年三十才可识字”^①。

事实上，假如王艮早生百年的话，或许便和他的先辈们一样，在毒雾的熏蒸、浹背的汗流以及时日的消磨中，在贫寒窘迫的生活环境，樗朴无文的精神追求里终老了。那样的生命状态，那样的情绪撩拨，都和明初立国时的精神气质是一致的。

所幸弘、正以后，经商的风气渐开。尤其是叶淇变法，开中制被逐渐破坏，盐商们以银代粟，加速了食盐本身的商品化进程。淮扬一带以盐为业的富商巨贾迅速出现，带动了当地的经商热潮。“两淮、通、泰、宝应州县，民厌农田，惟射盐利”，私煎私贩的现象愈演愈烈^②。在这些为改善自己生活境遇铤而走险、结伙贩运私盐的人物当中，大概就有年仅 19 岁，号称与同里人“商游山东”的王艮。

由于四处经商，王艮的眼界逐渐开阔起来，摆脱了安丰厂狭

① 李春芳：《崇儒祠记》，载袁承业编《明儒王心斋先生遗集》卷 4。

② 霍韬：《淮盐利弊议》，转引自《宋明理学史》第 420 页。

隘的视域，使他能够体会到整个社会潮流涌动的“春江水暖”。这不仅令他有可能跳出固步自封的小我情境，而且还可能激发了他性格中固有的“超人”意识。尤其是25岁（正德二年，1507）参观了孔庙之后，大概有感于祭坛之上头戴天子冕旒的孔老夫子的赫赫威仪，引发了和落魄贵族项羽类似的感叹^①，王艮不再满足于做一个自给自足的富家翁，而是“奋然有任道之志”。回家之后每天诵习《孝经》、《论语》、《大学》等儒家典籍，并且置书袖中，“逢人质义”^②。“粗治《论语》、《孝经》章句，即邈焉希如古圣贤人，信口谈解，如或启之，塾师无敢难者”^③。这种现象固然由于三家村学究的无能，另一方面也彰显了王艮本人狂傲不羁的气质。

同时，私盐的暴利以及王艮本人的才干，使王家迅速富裕起来，他得以不必整日奔波劳作，商旅之余，甚至有余暇闭关默坐，静思体道。王艮23岁时曾因有病，“从医家受倒仓法”^④，以后又长期耽乐于养生^⑤，那么这种闭关默坐的修炼方式，除了有利于他清理思路，所谓“以经证悟，以悟释经”之外^⑥，便未尝没有养生的用意焉。

或许是“日有所思，夜有所梦”的缘故，整日沉迷于冥思遐想中的王艮，“一夕梦天坠压身，万人奔号求救”，而自己则挺身而出，“独奋臂托天而起，见日月列宿失序，又手自整布如故，万人欢舞拜谢。醒则汗溢如雨，顿觉心体洞彻，万物一体，宇宙

① 《史记》卷7《项羽本纪》：“秦始皇帝游会稽，渡浙江，梁与籍俱观，籍曰：‘彼可取而代也’。”

② 《王艮年谱》，正德二年丁卯。见《明儒王心斋先生遗集》卷3。

③ 赵贞吉：《赵文肃公文集》卷18《泰州王心斋墓志铭》。

④ 《王艮年谱》，弘治十八年乙丑。

⑤ 《明儒王心斋先生遗集》卷4，嘉靖二十年王艮死后，同门邹守益、王玘撰文：“子善摄生，谓能永年，胡为遽疾，奄尔化迁？”

⑥ 前揭赵贞吉《泰州王心斋墓志铭》。

在我之念益真切不容已。自此行住语默皆在觉中”^①。这种颇具宗教性的神秘体验，是古往今来许许多多圣徒、教主们的共同经历，未必皆出于伪托。由于自觉受到了启示，更加坚定了王艮成圣的信念。除了积极干预地方事务，跻身于社会贤达之列^②，还变本加厉，制五常冠、深衣、笏板，书其门曰：“此道贯伏羲、神农、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，不以老幼贵贱贤愚，有志愿学者，传之”^③，正式以教主自居。听说王守仁新学声名正盛，于是千里迢迢来到南昌，登门求见。

事实上，假如王艮终老于彼乡，不曾就正于王守仁的话，充其量只能成为一个有自大狂倾向的民间宗教教主，无法在思想领域登堂入室，为晚明的学术复兴思潮重开区宇。且看他头戴着纸糊的高帽，穿着骇俗的深衣，手拿着书有“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”四句箴言的笏板，“行则规圆矩方，坐则焚香默识”，自以为“言尧之言，行尧之行”，但在灵动多方的王守仁看来，只不过是在践往圣之迹，得其糟粕而已。他与阳明学不拘泥于形式，师心自用的真精神是背道而驰的。因此王守仁与他刚一相见，便对他的行为表示出嘲弄之意：

王守仁问：“何冠？”

曰：“有虞氏冠。”

问：“何服？”

曰：“老莱子服。”

问：“学老莱子乎？”

① 《王艮年谱》，正德六年辛未，29岁。另可参《明儒王心斋先生遗集》卷4徐榘所撰《别传》。

② 参耿定向《耿天台先生文集》卷14《上心斋先生传》。

③ 《王艮年谱》，正德十四年己卯。参徐榘所撰《别传》。

曰：“然。”

问：“将止学服其服，未学上堂诈跌掩面啼哭也？”

王艮最后也认识到“吾人之学，饰情抗节，矫诸外；先生之学，精深极微，得之心者也”。遂反服执弟子礼^①。

当然，王守仁对王艮也不是没有赞许之处。比如，当王艮放言无忌，纵论天下大事之际，

王守仁说：“君子思不出其位。”

王艮：“某虽匹夫，而尧舜君民之心未尝一日忘。”

王守仁：“舜居深山与鹿豕木石游，居终身怡然乐而忘天下。”

王艮：“当时有尧在上。”

王守仁最终“然其言”^②。有学者据此称“这是王艮和王守仁在政治思想上的分歧，也反映了封建社会中统治阶级的对立”^③，其实是不能成立的。这种论断不仅忽视了“君子思不出其位”一语本身可能具有的双重意涵^④，同时也与对王守仁学说的真实理

① 《王阳明全集》卷34，年谱二，正德十五年九月。

② 《王艮年谱》，正德十五年庚辰，38岁。

③ 前揭《宋明理学史》，第424页。

④ “君子思不出其位”本来具有双重意涵。在一个科层制的官僚系统中，“思不出其位”本是应有之义，否则上命不行，政令无法畅通。王艮的学生宗尚恩打算出仕做官，王艮表示反对：“某欲吾九斋为第一等人物，惜乎今日小用之，非我所望也。”但当宗氏提出自己想要做官乃是“为禄而仕”的时候，王艮反而劝他不可有出位之思。参《明儒王心斋先生遗集》卷2《答宗尚恩》——以任道期之，一戒以不可出位，看似矛盾，其实正好说明前者无位，故无所谓“出位”；后者有位，则不能出位。在导言中，我曾举程颐与文彦博的例子来说明君道与师道的不同，着眼点正在这里，识者其意会之。

解失之交臂。事实上，假如真是“君子思不出其位”的信从者，王守仁又何必在宸濠之变发生时，“未奉成命”便抗义起兵^①？王守仁当时一面调集人马和宸濠的军队相周旋，一面上《便道归省疏》，本意只是为了避嫌罢了^②。因此所谓“君子思不出其位”云云，只能理解为身为政治性人物的王守仁示人以谦恭恬退的障眼法。从这一点也可以证明，只从纯粹的文本出发，而不去考察文本文献形成的外在背景，对于历史人物思想的研究，未尝不是一种缺憾。

王守仁对这个新来的具有独立思考精神的弟子其实是极为欣赏的。因此当王艮仅住了三天便以“事亲从兄，无非实学，何必远游”的理由，决定回乡时，王守仁甚至极为惋惜，劝道：“孟轲氏寡母居邹，游学于鲁，七年而学成。我力量不如子，学问路头则我先知之。”王艮则答以逾月再返^③。在以后的岁月里，王守仁对他这个盐商弟子也总是比别人高看一眼，嘉靖三年，正赶上王艮之父守庵公（王纪芳）寿辰，王艮提出回家上寿，王守仁非但不许，还专门派弟子蔡世新绘吕仙图、王琥撰写寿文，命另外一个弟子金克厚持去泰州为之祝寿，并亲自“作歌以招之，于是守庵公至会稽与阳明公相会，冬十二月方归”^④。

王艮则投桃报李，对乃师的讲学事业鼎力相助。当时王守仁家居讲学，从学弟子越来越多，“道院僧房至不能容”，王艮于是发挥其商人的特长，出钱出力，“为搆书院调度馆谷

① 《王阳明全集》卷34，年谱二，正德十四年六月。

② 《王阳明全集》卷34，年谱二，正德十五年六月：“（钱德）洪背誓师疏，《便道归省》与《再报濠反疏》同日而上，心疑之，岂当国家危急存亡之日而暇及此也？当是时，倡义起师，濠且旦昔擒矣，犹疏请命将出师，若身不与其事者。至《谏止亲征疏》乃叹古人处成功之际难矣哉”！

③ 参徐榘所撰《别传》，《王艮年谱》云七日归，微有不同。

④ 《王艮年谱》，嘉靖三年甲申，42岁。

以居”。

嘉靖元年，为了传播乃师的学术，王艮决定只身前往北京，当时正逢癸未会试，天下的举子云集京师。王守仁的学生欧阳德、王臣、魏良弼、余珊等人也在应考之列。因此王艮此行与王守仁有意通过会试举子传播学术的想法是一致的，并不标志着二者思想上的分裂^①。不过因从学的时日不久，头上的棱角尚锐，王艮还没有学会如何在变幻莫测的政治环境中保护自己。当时大礼议方兴，对王守仁的谤议日炽，伪学之禁的呼声也时有所闻，王艮置一切于不顾，带了两个仆人，驾了一辆招摇车（蒲轮），重新穿起了那套惊世骇俗的冠冕衣衾，从泰州出发，沿途聚讲，直抵京师，都人“以怪魁目之”。更传说有老人梦“黄龙无首”至崇文门前变为人立，一切都传得神乎其神^②。

事实上，假如说历代统治者在多数时候对待儒家经典本身的某些歧异阐释尚能容忍的话，他们对那些被定格为“左道惑众”的所谓邪教，则从不心慈手软，大多采取严厉镇压的态度。王艮四处招摇，再加上黄龙的传言可能被看成“应讖”，其处境显然极为危险。京中的同门于是藏匿了他的车驾法服，王守仁也通过其父王纪芳致书相召，王艮才不甚情愿地从京师回到余姚^③。

二 韬光养晦

归越以后王守仁对王艮进行裁抑的故事，许多人已是耳熟能

① 同上书，嘉靖元年壬午。

② 王艮前往北京的时间，年谱系于嘉靖元年壬午，《宋明理学史》则根据黄直等的纂文，认为应在嘉靖二年癸未（1523）（见该书第425页）。其实年谱未必有误，因癸未乃礼部会试之年，时间刚好是在春天，因此王艮要想北行传学，从江淮赶到华北，在嘉靖元年便出发是极有可能的。

③ 《明儒学案》卷32《泰州学案·王艮传》。

④ 《王艮年谱》，嘉靖元年壬午。

详了¹。王艮据说从此“敛主角，就夷坦”，就像孙行者被戴上了紧箍，行为变得稳重起来。尽管有学者根据王艮后来的表现，对此表示怀疑，但我仍然认为那是可信的，——人的思想并不是所有时候都能一以贯之的，否则就不会有“故态复萌”那句成语了。事实上，王艮在从归越到王守仁去世这一段时期英气内敛的情形，已在他本时期的学术倾向中清楚地表现出来。

王艮的儿子王襞后来也是以学术传人的面目出现的。尽管王襞在学术上的创见不多，和王艮的思想倾向也不尽一致，甚至因此而删篡了乃父的文集，使我们无法窥其全璧²，但是从他对于乃父学术思想演变之迹的叙述来看，说明他对王艮的学说本身仍不乏真切的体认：

窃以先君之学有三变焉。其始也，不由师承，天挺独复，会有悟处，直以圣人自任，律身极峻；其中也，见阳明翁而学（犹）〔尤〕纯粹，觉往持循之过力也，契良知之传。工夫易简，不犯作手而乐夫天然率性之妙；当处受用，通（告）〔古〕今于一息，著《乐学歌》。其晚也，明大圣人出处之义，本良知一体之怀而妙运世之则，学师法乎帝也，而出为帝者师；学师法乎天下万世也，而处为天下万世师。此龙德正中而修身见世之矩，与点乐偕童冠之义，非遗世独乐者侔，委身屈辱者伦也。皆《大学》格物、修身、立本之言，不袭时位而握主宰化育之柄，出然也，处然也，是之谓大成至圣，著《大成学歌》。³

1. 《王艮年谱》，《泰州学案·王艮传》。

2. 参中编第二章第二节。

3. 《王东崖先生遗集》卷1《王昭阳太师李石翁书》。

王艮本人后来传承了乃父第二阶段的学说，是为“乐学派”，当然已是后话了。但是王艮在这一时期也确实因学术水准的提升，不再像以前那样拘泥于形式上的“持循”，而是工夫易简，当下受用，得其天然率性之妙，并且发出了“天下之乐，何如此学；天下之学，何如此乐”的由衷赞叹^①！一瞥王艮在本时期的几份作品，除了被王守仁裁抑之前的《鳅鳝赋》之外，如《复出说》、《安定书院讲学别言》、《明哲保身论》、《天理良知说答甘泉书院诸友》，都作得规规矩矩，是标准的讲学论文。尤其是给王臣的《明哲保身论》，更是有感于当时王门弟子“在宦途或以谏死，或遭逐远方……以为身且不保，何能为天地万物主”之作^②，说明他对伪学之禁下王学的艰难处境已经有清醒的认识，不再像以前那样一味地蛮干莽撞了。

假如用为人的气魄作衡量标准的话，王艮从学于王守仁这一时期实际上大不如前了。但也正是在这样的环境下，才真正促成了王艮具有创造性的学术成就，实现了他个人蛹化为蝶的生命历程。这就像王守仁的“龙场之悟”，二者受摧折的形式不同，但对他们学说的发展都有莫大的好处。王守仁年轻时学术功底较好，可惜贪多不烂，因此贵州龙场“居夷处困”之地，有利于他静心澄虑，选择真正有所突破的方向；王艮在意志和魄力上更胜乃师，为学的方向早定，但是功底极差，无法登堂入室。因此这段求学的时光，便不能仅以受到摧抑替他惋惜。

事实上，王艮这一时期在学术上的创新是很多的。他不仅发挥了王守仁“乐是心之本体”的思想，撰作《乐学歌》^③，而且

① 《明儒王心斋先生遗集》卷2《乐学歌》。

② 《王艮年谱》嘉靖五年丙戌，44岁。

③ 有关这一转变的讨论，可参中编第三章第二节。

还正式提出了“百姓日用是道”及“安身立本”的观点^①，为他后来大成师道之学的完善，做了理论上的铺垫。他还把自己的“格物论”提出以就正王守仁，此说虽与阳明“良知说”方向歧异，但并没有遭到王守仁的反对，而是许他“他日自明之”^②。而且，随着嘉靖五年泰州林春、王栋等人的拜门，王艮自己也逐渐开门授徒，并在与王门弟子讲学的过程中，扩大了和士大夫阶层的学术联系，为他以后在学术界的独立发展创造条件。

三 蛹化为蝶——自任师道

嘉靖七年十一月王守仁的去世，标志着王艮独立讲学阶段的开始。由于出身于灶丁商贾之家，王艮无论在生活上与思想上都与普通百姓没有太多的距离。在他的门生弟子中既有慕名而来的受过良好教育的官绅士大夫，也有灶丁、商贾、樵夫甚至佣仆等知识水准较低的乡亲父老。在“有教无类”的旗帜下，在人人可以成圣的自期中，王艮以日用常行随时宣讲他的“百姓日用是道”的理论，使得泰州学派的教育实践中带有许多平民教育的色彩^③。它提高了普通百姓的知识水平，进一步加深了儒家意识形态对下层社会的渗透，同时也加速了儒学理论本身的俗世化进程。

但是“平民教育”一词本身又是极为模棱的。任何时代的平

① 参前揭《宋明理学史》，第428页。

② 耿定向：《王心斋先生传》。

③ 余英时所谓程朱理学主要是对士大夫宣讲，陆王心学主要是对社会下层宣讲，言之似无可，不过，落实到王学各派，则应做一限定。事实上，王学当中只有泰州后学闻其风而起者，方才与之吻合。譬如王畿等人的讲学，最初便只局限于士大夫，其《蓬萊会籍申约·后语》便云“五幸”：“幸不为禽兽；幸生中国不为夷狄；幸为男子，不为女人；幸为四民之首，不为农工商贾；幸列衣冠，生于盛世”。见《龙溪王先生全集》卷5。

民，无论知识水准是高是低，他们都仍然是受某种或多种思维模式支配着的思考群体。除了白痴，这个世界上不存在空空如也的人的头脑。在明代，由王学诸人特别是泰州后学用对平民宣讲的形式进行的所谓“平民教育”的某种成功，内涵只能是说明当时在与佛道及多种民间宗教的思想竞争中，儒家学说稍稍增加了几块新辟的领地：这些行为本身并不能推导出泰州学派思想的革命性、战斗性来，否则，按照与“打倒孔家店”相同的逻辑，儒学本身是所谓“封建时代”的万恶罪魁，反能推导出泰州学派是极端反动的结论^①。建立在虚假意识形态基础上的历史评价其实无异于海市蜃楼。

那么，泰州学派尤其是王艮本人的学说，其真正意义何在呢？

在我看来，解读王艮思想的关键，便在于理解其行动取向上的“以师道自任”。

王艮本人脾呢一世，目空一切，无疑有着性格上的因素。在我们对他早期行为的揭示中，已经可以看出他的自大狂倾向。这种性格是他在以后各种超常规行动的内在基础，读者当能意会之。本书所要考察的是王艮如何把这种倾向用“复兴师道”的理由贯彻到行动之中，以及这种行为的社会效应和时代意义。

和王畿等人在行动上的软熟、拖沓不同，按照当时的道德标准，王艮无论在立身还是行事上都堪称峻洁。他本人以孝著称，年轻时看到父亲到官府服役之前用冷水盥面，心下不忍，于是以身相代。35岁时父亲患痔，疼痛难忍，王艮也曾“以口吮之”^②。这些行为在一个“割股刮肝”尚且偶尔得见的时代，或许并没有多少矫饰的意味。为了宣扬孝行，王艮还曾作《孝弟箴》，对孝弟之道反复推阐。古往今来想做教主的人总有一些非常之行，并

① 可参杨天石《泰州学派》一书。

② 《王艮年谱》，正德十二年丁丑。

不是偶然的。王艮在这一点上也确实称得上言行一致。

王艮作为道德上的楷模，行动上“以师道自任”，在当时的社会中被看成是一种“矫时弊”的行为，因此得到了许多人的尊信。从嘉靖八年开始，就不断有人谋求把王艮疏荐于朝，他本人也被时人视为“振古之人豪”^①。那些在“一言兴邦，一人定国”^②思想中教育成长起来的儒家士大夫，幻想着通过王艮的入仕，能够扶大厦于将倾，迅速挽救当时已经岌岌可危的大明帝国的衰朽之态。

然而，对于一些低级官吏的疏荐和礼召，王艮从来是不屑一顾的，孟子不是说过，“有大有为之君，必有所不召之臣”吗^③？更何况“礼闻来学，不闻往教，致师而学则学者不诚矣，往教则教者不立矣”，那些以礼相召的地方官或许只是虚应故事，惺惺作态罢了。在他看来，“使其诚能为善，则当求于我，又何以召言哉？是故天子不召师，而况其下者乎”^④？

至于疏荐，王艮也没有抱太多的希望。嘉靖十六年，巡按御史吴悌（疏山）按临淮扬，亲自前来拜访，并把王艮疏荐于朝。这在一般人看来当然是殊荣了，但是王艮在给弟子林春的信中却

① 《明儒王心斋先生遗集》卷5，嘉靖八年巡按直隶监察御史朱孔阳《咨访文》。按，王艮由于受时人推崇，生前不仅被刘节、吴悌等人疏荐于朝，死后为之议谥号、从祀的奏疏也有十余，“至馆课为先生传者复十余篇”，其曾孙王元鼎因辑《疏传合编》，载《遗集》卷5。

② 语出《大学》。

③ 《明儒王心斋先生遗集》卷2《答太守任公》：“两辱枉召……孟子曰：‘有大有为之君，必有所不召之臣。’仆固非不召之臣，亦不敢不愿学也。”按此信年谱系于嘉靖八年乙丑，王艮47岁。考年谱嘉靖十五年丙申十二月王艮之父王纪芳卒，年93，而此信云“仆之父今年八十九岁”，故当作于十一年壬辰，年谱误。又，信中云“两辱枉召”，或者嘉靖八年、十一年各一次，年谱未曾详细分辨，因而致误。

④ 同上书，《答林子仁（又一一）》，时当嘉靖十七年，扬州守刘爱山欲召王艮，故语弟子林春以是言。

这样说：

得书，见疏山公荐疏中云云，亦理势之自然也。求之在我，必有一定之道，当量而后入，不可入而后量也。若君相求之，百执事荐之，然后出焉，此中节之和，吾之道可望其行矣，吾之出可谓明矣。《易》曰：“求而往，明也。”若君相不用，百执事虽荐之，不过尽彼职而已矣。在我者虽有行，行不过敬君命而已矣。前此诸儒忽于此道，之于入而后量，是以取辱者多矣，可不鉴哉（下言吾身为天地之本云云）！^①

的确，以王艮本人的用世精神，他并不是不想出山建功，大有为于世。但是在一个高度集权的君主专制政体下，天下的头脑尽在君主这个枢纽、核心，“譬如北辰，居其所而众星拱之”^②，任何重大的举措，倘非由君主本人推动，终归无济于事。王艮自然深知这一点，只是他又不愿意苟容取禄，行其“妾妇之道”，因此只好像孟子所说的那样，“不得志修身见于世”^③，通过讲学以传道于野，待君相之流前来取法。他本人的“以师道自任”，似乎只能从这个意义上加以理解。

四 政治情结

王艮死于嘉靖十九年。尽管在他生命的末期，名声越来越大，时人甚至以伊尹、傅说期之^④，但是那位以“孝思”相标

① 《明儒王心斋先生遗集》卷2，《答林子仁（又二）》。

② 《论语·为政》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 详本书193页注①。

榜，不遗余力地推行着人礼议及祀典更定的明世宗，却既非商汤，也非武丁，从没有想到过到黄海之滨那个以孝行著称的王艮处取法。王艮已经“修身见于世”了，但是并没有哪个君相前来理睬。这种境遇对王艮这样以天下为己任的人来说是难以忍受的。或许是预感到生命行将结束，或者是由于别的什么原因，王艮在临死的一年甚至一度想抛弃师道的面具，君相不学，则亲自往教，上书明世宗，直陈他的有关治国安邦的大道理。在上疏之前，他曾写过一封信给在南京的邹守益、欧阳德诸人，征求他们的意见：

都下一别不觉七、八年矣，思欲一会再不可得，朋友之难聚易散也，如此可不叹乎！先师之身既歿，追之不可得也，伤哉！然先师之心在于诸兄，不可得而传之乎？传之者所以尊先师也。不失其几，所谓时中也。弟近有愚见，请质诸兄，未知高明以为何如，裁示幸万……

今闻主上有纯孝之心，斯有纯孝之行，何不陈一言为尽孝道而安天下之心，使人人君子，比屋可封？钦惟我太祖高皇帝《教民榜》以孝弟为先，诚万世之至训也。……故孔子曰：“天地之性人为贵，人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。夫圣人之德，又何以加于孝乎？”……是上下皆当以孝弟为本也。

无诸己而求诸人，是“其本乱而末治者否矣”；有诸己而不求诸人，是独善其身者也。求诸人而天下有不孝者，未能尽其术者也。不取天下之孝者立乎高位，治其事，是未能尽其术也。取之在位，所以劝天下以孝也；立乎高位，所以尊天下以孝也；使之治事，所以教天下以孝也。……

初月，颁取天下之孝者，无择其贵贱贤愚；次二月，颁

取在各司之次位；次三月，颁赏爵禄；次四月，任以官事；次五月，颁以举之司徒；次六月，颁取进之朝廷，天子拜而受之，登之天府，转以颁诸天下，以能教不能，是以孝者教天下之不孝者也。然以六月者，若天道一阳以至六阳也。其一阳者，微阳也，当维持以养之，不可求全责备。所谓“一阳初动处，万物未生时”，养至六阳则人人知孝矣。……必月月而颁诏者，使天下皆听其谆谆之教而知在上者用心之专也。又得以宣畅其孝心，使之无间断也。然一阳生于六阳之中，知扶阳而不知抑阴，则必为所困矣，六阳皆不孝之谓也。是故先王教民六行以孝为先，纠正八刑以不孝为先……

此道人人可知可能，上合天〔理〕，下合人心，幽合鬼神，古合圣人，时合当今，其机不可失矣。^①

值得注意的是，这封信首先提到了“先师之心”，虽然我们今天无法确定到底是指王守仁的哪一思想，但大概地说，联系到王守仁原来的政治处境，极有可能便是他在暗地里谋求支持大礼议，但却“身居有言不信之地，不敢公言于朝”的那些政见^②。这

① 《明儒王心斋先生遗集》卷2《与南都诸友书》。按耿定向《王心斋先生传》，嘉靖元年上艮至北京传学，“所至讲学，人士聚听，多所感动。为书千余言，谆谆言孝弟，拟伏阙上，同门力劝之止，乃还”。周汝登《圣学宗传》卷16《王艮传》与此略同。这一说法为《明儒学案》等书所不取。事实上，假如嘉靖元年已有此一书，那么这篇《与南都诸友书》委实不可想像，因二者所要表达的有关“孝弟”的思想正复相同。因此，极有可能是耿定向、周汝登等误听传闻所致。那么这篇文字当是何时所作？此书内称王守仁为“先师”，则上限不早于嘉靖七年王守仁去世；又云“都下一别不觉七、八年矣，思欲一会再不可得”，而王艮最后一次去南京的时间在嘉靖十三年甲午（参年谱），倘若从本年起算，至嘉靖十九年始足七年之数，而王艮便于这年冬天去世，因此只能是在这一年写成。假如此说不误，那么王艮所谓“不失几”，当指嘉靖十七年明世宗使其父入庙称宗并配享上帝，王艮因此产生了幻想。

② 《王阳明全集》卷21《与霍兀崖（丁亥）》。

样，接下来所提到的“主上有纯孝之心，斯有纯孝之行”指称的便应是明世宗于嘉靖十七年使其父入庙称宗一事，此一点可由他所引用的“孝莫大于严父，严父莫大于配天”之言，正出自丰坊用来替兴献王称宗入庙开辟道路所提出的理论依据《孝经》得到证明^①。

因此，真实的情况只能是处在生命晚年的王艮，被明世宗在大礼议中所提倡的“孝思”所蛊惑，以为可以乘机推行自己孝弟治国的政治理想，因而炮制了这样一份施政蓝图。这不仅从一个侧面透露出中世纪君臣关系的否隔，也说明王艮早年被压制的那种佻达本性仍在不时地试图发作。

王艮的想法是极为迂腐的，他认为只要有一群孝子仁人被布列在位，天下便可太平，国家便能臻于大治。据说这封奏疏的底稿（大概也就是这封信）后来被张居正看到，曾经大表不屑：“呀谓同志友曰：世多称王心斋，比见拟上世宗书一篇，金言孝弟，言孝弟何迂阔也。”^②

王艮的这一动议理所当然地被邹守益等否决，此事因此没了下文。但是在王艮现存的文集中有一篇晚年的遗作——《王道论》，在我看来便是这份未上奏疏的改进稿，尽管不再“金言孝弟”，思想却更为成熟了：

夫所谓王者，存天理，遏人欲而已矣。天理者，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信是也。人欲者，不孝不弟、不睦不姻、不任不恤、造言乱民是也。

刑因恶而用，恶因无教养而生，苟养之有道，教之有

① 杨天石已经认为《与南都诸友书》与大礼议有关（前引书，第70页），但对时间未予考订。同时该书以孝宗为世宗叔父亦误，当为伯父。

② 耿定向：《耿天台先生文集》卷9《学象》。

方，则衣食足而礼义兴，民自无恶矣，刑将安施乎？然养之[之]道不外务本节用而已。……

今欲民得其养，在去天下虚糜无益之费而制用有经。重本抑末，使巧诈游民各皆力本，如此则生者众而食者寡，为之疾而用之舒，而财用无不足矣。其三代贡、助、彻之法，后世均田、限田之议，口分、世业之制，必俟人心和洽方可斟酌行之，师其意而不泥其迹，行之有渐则通变得宜，民皆安之而不见其扰矣。

所谓人心和洽，又在教之有方，而教之有方，唐虞三代备矣。……先德行而后文艺，明伦之教也。又为比闾族党州乡之法以联属之，使之相亲相睦相爱相劝，以同归于善。故凡民之有德行才艺者，必见于人伦日用之间，而一乡之人无不信之者。及其乡举里选之时，比以告闾，闾以告族，族以告党，党以告州，州以告乡，而乡大夫则以所举者为是，而不复考其德行才艺，悉以敬贤之礼遇之，不若后世之猜忌防贤也。乡大夫举于司徒，司徒荐以天子，天子拜而受之，登于天府，使司马论才而授任。是故在上者专以德行（举）[取]士，在下者专以德行（取）[举]士，父兄以德行教之，子弟以德行学之，师保以德行勉之，乡人以德行荣之。是上下皆趋于德行，躬行实践于孝弟忠信、礼义廉耻之间，不复营心于功名富贵之末，而功名富贵自在其中矣。是故在上者专取天下之贤以为辅相，不欲遗天下之贤，是与天下之人为善也；在下者专举天下之贤以为己功，不敢蔽天下之贤，是劝天下之人为善也。精神命脉上下流通、日新月异，以至愚夫愚妇皆知所以为学，而不至于人人君子、比屋可封，未之有也（以下批评后世与此相反）。

今欲变通，惟在重师儒之官。选天下之道德仁义之士以为学校之师，其教之以必先德行而后文艺，废月书季考之

繁，复饮射读法之制，取士之法，科贡之典，祖宗旧制虽不可废，当于科贡之外，别设一科与科贡并行，如汉之贤良方正孝廉……其宾兴之典，当重于科贡，苟有真才而位列亦出进士之右。其科贡之中，苟文优而行劣者必在所黜，行优而文虽劣者亦在所取，精神意思惟以德行为主。……率此道也以往，而悠久不变，则仁义渐磨，沦肤浹髓，道德可一，风俗可同，刑措不用而三代之治可几矣。然非天子公卿讲学明理，躬行于上以倡率之，则徒法不能以自行，而卒亦不可致矣，苟不知从事于此而惟末流是务，则因陋就简，补弊救偏，虽不无一时驩虞之效，随世以就功名，终归于苟焉而已，非王道之大也。又曰：为人君者体天地好生之心，布先王仁民之政，依人心简易之理，因祖宗正大之规，象阴阳自然之势，以天下治天下，斯沛然矣。^①

从王艮对许多具体措施的拟订来看，仍然难逃迂阔之讥。但是他在具体规划背后所隐含着的观念，如以天下治天下，重师儒之官等等，依然是极有见地的。明末清初的学者黄宗羲、顾炎武等人的类似观点在此已初见端倪。特别是黄宗羲在《明夷待访录·学校》一文中所提出限制君权的种种举措，实在是王艮此文的进一步衍伸。只不过黄氏有感于有明君权之酷，所提出的理论更加激进罢了。但作为晚明师道复兴精神的代表，二者都是当之无愧的。

王艮的师道观在当时的影响便很大。他的学生王栋对他亦步亦趋，他的儿子王襞、门人颜钧各得其一体。“好为人师”甚至成了当时学术界批评泰州之学的一个“话柄”^②。王守仁的私淑

① 《明儒王心斋先生遗集》卷2

② 王栋：《王心庵先生遗集》卷1《会语》。

弟子罗洪先早年于师道有疑^①，但是当嘉靖十八年亲自受教于王艮，并获赠《大成学歌》之后^②，执持师道的信念转坚，这一点由他不赞成唐顺之出山一事可证^③。

第二节 王艮的师道思想

一 淮南格物与安身立本

王艮个人的行动取向与他思想的客观效应并不相同，前者是个人性的行为，后者则关乎整个社会。因此，在考察晚明师道复兴的几个发展向度之前，必须弄清它们的母体——也就是王艮学说的基本内核。

王艮的再传弟子赵贞吉曾经给他这样的评价：

盖先生之学以悟性为宗，以格物为要，以孝弟为实，以古今为旦暮，以明学启后为重任，以九二见龙为正位，以孔氏为家法，可谓契圣归真，生知之亚者也^④。

王艮本人以行动及气魄见长，理论思辨并不是他所关注的重心所在。这从他调和王守仁的良知论与湛若水的随处体认天理之说，

① 《明儒王心斋先生遗集》卷2《答王龙溪》。

② 《王艮年谱》，嘉靖十八年己亥。另可参《明儒王心斋先生遗集》卷4，罗洪先祭文。按《大成学歌》代表师道，其内涵已由王栋指出，参本章第三节。

③ 唐顺之晚年出山由严嵩党羽赵文华荐，声望受损。出山前曾征求罗洪先意见，罗不置可否。邹元标《愿学集》卷2《启邓定宇（其二）》：“罗文恭晚年私与门人曰：‘官家以国师礼处我，我当一出。’”

④ 赵贞吉：《泰州王心斋墓志铭》。

可见一斑^①。赵贞吉的这份评价把重点放在其行动取向上，应该算作知人之言。

淮南格物论是王艮思想的核心，同时也是其师道观的理论基础。其实，早在未见王守仁之前，王艮对格物说已经极为关注了。他曾以自己的观点质正王守仁，后者令他“他日自明”，或者王守仁已经发现了良知说与格物论在取向上的根本差异。王艮其后弃此不讲，直到嘉靖十六年才重新提出，除了可能囿于传统的门户成见之外^②，理论上还不成熟，在许多环节都无法贯通大概也是原因之一。

在王艮之前，理学传统中对《大学》“格物”一词，以下列三种诠释影响最大：司马光的“扞格外物说”，朱熹连带“格物致知”作一路的“即物穷理说”，以及王守仁的“正物说”。理学家们对待名物训诂之学本来就不甚讲究，每一种解释实际上都是其个人为了理论上的贯通而采取的方便说法。王艮更是如此，把“格”解释为“格式”之格：

格物是止至善工夫。格字不单训正，格如格式，有比则推度之义，物之所取者也。物即“物有本末”之物，谓吾身与天下国家之人。格物云者，以身为格而格度天下国家之

① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《天理良知说答甘泉书院诸友》。按，此文以天理良知等同，犹一人之有名有字。

② 《王艮年谱》，嘉靖十六年丁酉，淮南格物论正式提出之后，“时有不諒先生者，谓先生自立门户。先生闻而叹曰：‘某于先师受罔极恩，学术所系，敢不究心以报’”。又前揭《明儒王心斋先生遗集》卷2《答王龙溪》：“书来，云罗子疑出人为师之说，惜不思问耳。谚云：‘相识满天下，知心有几人？’非先生而何？先生知我之心，知先师之心，未知能知孔子之心否？欲知孔子之心，须知孔子之学，知孔子之学而丈夫之能事毕矣。”王艮以师道自任，另立门户，同门诸子纷纷质疑，王艮辩解之言多被其子王襞删去，参中编第二章第一节。

人，则所以处之道反诸吾身而自足矣。^①

王艮把物解释为“物有本末”之物，相较于传统的单纯释之为“外物”或“事”要高明得多。而格物既然是“以身为格而格度天下国家之人”，那么也就自然而然地彰显出以身为本而天下国家为末的观念。王艮曾说“吾身犹矩，天下国家犹方”，讲的也正是这个意思。

矩是方的标准，身是道的载体。既然道为天下之至尊，那么不尊重这与道合一的载体行吗？基于此，王艮提出了他的“安身立本”之说：

圣人以道济天下，是至尊者道也；人能弘道，是至尊者身也。道尊则身尊，身尊则道尊。故轻于出则身屈而道不尊，岂能以济天下？“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本，其本乱而末治者否矣”。故曰安其身而后动。身安而天下国家可保，其身正则天下归之。大人者，正己而物正者也，此谓知本，此谓知之至也，是为“物格而后知至”。故出处进退辞受取与一切应用失身失道，皆谓不知本，而欲求末治者未之有也，其于天下国家何哉？故反己修身皆是立本工夫，离却反己谓之失本，离却天下国家谓之遗末，亦非所谓知本，本末原是一物。^②

王艮的安身立本之说与他此前所持的明哲保身论是相通的，只不过相较于后者而言，安身立本之说的产生是建立在对“格物”一词的重新解释之上，更加具有理论的深度。

① 王艮：《王艮先生遗集》卷1《会语正集》，引于良言。

② 《王艮年谱》，嘉靖十六年丁酉。

明哲保身论的提出虽与王学在当时所处的政治环境有关，但是其理论的实际效应却不能用此一例衡之。所谓“身不能保，又何以保天下国家哉”？王艮既然把身看成“本”，把天下国家看成“末”，那么从强干弱枝的标准来看，在理论上提出“保身”并没有出错。黄宗羲认为此论未免“开临难苟免之隙”，对之加以批评^①，只能看成是针对王学末流，特别是明清易代之际为了身家利禄的初衷，而拿明哲保身论来作为文饰。对这一批评的反驳也只能从理论上做出，本不必选出几个极端的例子如李贽、何心隐来加以证明。

王艮所提出的尊身尊道，不以道徇人的思想，一些学者已经对此做过深刻的阐释^②。然而在我看来，最重要的一点似乎还没有被点破，那就是这种思想的提出，本质上是王艮用师道思想冲击君道的产物。问题的焦点即在于不以道徇人之“人”，到底是否另有其确切的含义。

王艮所提倡的，“立吾身以为天下国家之本”的原则，尽管托名得自《大学》，但是无疑与《孟子·离娄篇》所说的“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”遥遥相契。假如注意到孟子的这番话，不见于明太祖时所定的《孟子节文》^③，便可知这段话在当时犯忌的程度。王艮此时冒天下之大不韪，将这段话重新拈出，而这种观点在学术界又得到了如潮的好评，尤其可以证明在野的知识群体对朱元璋利用《孟子节文》抬高君道打击师道的隐微不满。

身为什么可以成为“本”？从理论上说，既然人性本善，人人都有成圣的可能，那么每一个个体之身便都具有圣人的潜质。

① 《明儒学案》卷32《泰州学案一·王艮传》。

② 特别是侯外庐《中国思想通史》第四卷（下），第984～993页。

③ 前掲容肇祖：《明太祖的〈孟子节文〉》。

王学所谓“满街都是圣人”说的正是此意，而既然圣人“时乘六龙以御天”，得其时中之义，那么为了使国家致治，天下太平，就必须使天下国家服从圣人的指画，而决不能本末倒置诸事相违。

身既然是本，那么“天下有道”之际，便应“以道殉身”，道是为个体之身服务的；假如“天下无道”，则应“以身殉道”，道依然是终极目的。但是无论天下有道与否，都不能以道殉人，而应彰显主体自身的独立价值，否则便都是依傍他人的“妾妇之道”。

王艮所说“以道殉人”的“人”主要是指身为君主的“王者”个人。他说：

身与道原是一件。至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊才是至善。故曰：天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道，必不以道殉乎人。使有王者作，必来取法，致敬尽礼，学焉而后臣之。然后言听计从不劳而王。如后不可则去，仕止久速精义入神，见机而作不俟终日。避世避地避言避色，如神龙变化莫之能测。……若以道从人，妾妇之道也。彼不能尊信又岂能使彼尊信哉？及君有过却从而谏，或不听，便之于辱且危。故孔子曰：清斯濯缨，浊斯濯足，自取之也^①。

使王者必来取法，正是以师道自任的表现；仕止久速，见机而作，讨论的则是出处的问题。那么，怎样的出处才算合理呢？王艮认为，

^① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《答问补遗》。

大丈夫存不忍人之心，而以天地万物依于己。故出则必为帝者师，处则必为天下万世师。出不为帝者师，失其本矣；处不为天下万世师，遗其末矣。进不失本，退不遗末，止至善之道也。^①

又说，

出不为帝者师，则反累其身，则失其本矣；处不为天下万世师，是独善其身，而不讲明此学，则遗末矣，皆小成也。故本末一贯，合内外之道也。^②

在出与处的问题上依然贯彻了他安身立本的思想。同时在他看来，既然身便是道，那么即使那个人是作为君主而存在的，仍然不能曲为之殉，这就叫不以道殉乎人。

二 君臣关系：公共性与私人性

王良的这一思想毫无保留地贯彻在他对君臣关系的论述上。在讨论这个问题之前，有必要根据现代的政治理念对君臣关系本身所具有的诸多意涵稍加诠释。

大概地说，君臣关系是古典时代与中世纪制度形态下的国家中的一种特殊的关系形态。作为这一制度核心的，往往是个人性的君主以及作为他的仆从，或由他通过某种技术手段选拔出的官僚集团。它所维护的，是作为仆从或官僚的“臣”，向君主个人的绝对效忠。因此这一种君臣关系我们不妨称之为“私人性君臣关系（或统治关系）”。

① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

② 同1书。

但同时，无论在古典时代还是中世纪，所谓“朕即国家”，君主又往往是一个国家存在的象征，在中国，这个象征便是社稷。这种象征的角色，使得君主权力本身获得了某种公共性的意味，它同时又形成一种“公共性君臣关系（或统治关系）”。在近代，无论是中国还是西方，对于“私人性统治关系”的颠覆可谓不遗余力，但是除了无政府主义者之外，几乎没有人对“公共性统治关系”提出质疑。大家都承认统治权力的存在是维系一个社会稳定的基石。

但是，20世纪下半叶的中国学术界，在很长一段时间，对古代社会的分析采用的却是片面的单一标准。除了猛批“私人性统治关系”之外，还混淆了“私人性”与“公共性”的区分，从意识形态角度，对王朝更替之际所形成的无政府状态大声叫好。古人中凡是在言辞中维护君主制度的，大多斥之为保守、顽固，而不去仔细分疏其根本的意涵。“厚今薄古”的政治取向，使学术界失去了对古代社会做客观分析的基本能力。

王艮“不以道殉乎人”，针对的主要是“私人性统治关系”。比如他一反被理学家们所鼓吹的舍身进谏的那种愚忠，而是主张学习孔子：“谏有五，吾其从讽乎？讽字从风，其入也微”^①。同时，对“私人性统治关系”的警惕，还表现在他对汤武革命的新颖理解上。

在儒家的经典《易经》中，汤武革命被认为“顺乎天而应乎人”^②，是反抗暴政的正义行为。但是，武王伐纣之际，反对者伯夷、叔齐饿死于首阳山下，其德行“民到于今称之”^③，正义的行为背后为什么仍然会存在道德的悲剧？所谓“汤武有救世之

① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

② 《周易正义》卷5《革卦》。

③ 《史记》卷61《伯夷列传》。

仁，夷齐有君臣之义”，如何才能使二者并行，做到“全美”？王艮用自己的理论对此做了解答：

紂可伐，天下不可取。彼时尚有微子在，迎而立之，退居于丰，确守臣职，则救世之仁、君臣之义两得之矣。且使武庚不至于叛，夷齐不至于死，此所谓道并行而不悖也。

王艮所提到的微子，被孔子称做殷代“三仁”之一。为什么微子继立便能做到救世之仁、君臣之义两行不悖？王艮给予了详细的说明：

贵戚之卿，君有大过则谏，反复之而不听，则易位。微子、箕子，殷之贵戚卿也，当紂之恶，不可以不谏，而谏之也，当不在虐焰之后；而其去之也，当不为俭德，避难已焉可也。昔陈恒弑其君，孔子去鲁，且沐浴告于鲁而倡大义以请讨，则微子、箕子者犹当有谏行之智矣。盖三分天下，文武有其二，微子、箕子岂不知之也？国家历年仁义忠厚，微子、箕子岂不知之也？文武有天下三分之二，则周之时足以格紂也，明矣。且其祖宗父子仁义忠厚，则可谅其无伐殷之念，而易位之举，亦必其协同赞襄而有以共济天下之难者矣。且夷齐清风高节，素抱羞辱污君之义，以此告之，安知其不徇谋僉同而有以安社稷之危？故孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻”。且不（为）[惟]成汤之祀尚可以永于无疆，而箕子不至于囚，比干不至于死，武王、夷、齐无相悖之道矣。此天下本无难事，而惟学识之有未尽焉耳。^①

① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

王艮这段话不惟不符合历史事实，而且道德淑世的意味甚浓，这是宋明理学家的通病，姑且不论。有意思的倒是其中蕴涵着的思想。

首先，“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”与“民为贵，社稷次之，君为轻”两句同样见删于《孟子节文》，其意义不言而喻。

其次，微子屡次谏纣不听，于是和太师、少师一起逃亡^①，正合王艮安身立本的原则，这应该是他推崇微子的主要原因。

第三，也是最重要的，殷朝既有微子这样的仁人，说明商汤所传下来的社稷并未完全腐败，充其量只是殷纣个人的问题。本着“民为贵，社稷次之，君为轻”的原则，应该扬弃“私人性统治关系”而保存作为“公共性统治关系”的商代社稷。因此，王艮所希望的，微子与夷、齐“徇谋佞同而有以安社稷之危”，便可以理解为微子等人可以废纣而自立。同时，其言下之意，周朝代殷而立的前提也只能是殷代连微子这样的仁人也不存在了，那么本着“民为贵”的原则，方可取而代之。这样“救世之仁”与“君臣之义”才能够两得双美。

王艮的这一思想在明末清初被黄宗羲、顾炎武、唐甄等继承发挥了。“天下兴亡，匹夫有责”，“天下者，天下人之天下也”。清初学者对“天下”而非一家一姓之兴亡的重视，在某种意义上正是对传统政治体制中“私人性统治关系”的扬弃。在黄宗羲的《明夷待访录》中，天子其实是一种虚君的形象，他充其量只是制度的象征。清末民初康、梁等立宪派人士，对黄宗羲的推崇，或可由这一角度索解。至于章太炎以“将俟虏之下问”这样狭隘的民族主义观念来讥斥黄宗羲^②，未免太过于感情用事了。

① 《史记》卷3《殷本纪》。

② 章太炎：《衡三老》，载《章太炎选集》。

通过以上的讨论，我们可以看到在王艮的思想中，以师道复兴的精神来对抗个人性君主专政——即所谓“君道”的清晰脉络。考虑到当时明世宗利用一系列手段提升君权、张扬君道的外在环境，那么王艮思想的客观意义便可在对比当中清晰地呈现出来。

当然，从理论探讨的广度方面来说，王艮的师道观贯彻到其学说的各个层面。这从他论证君、师的等第、理想人格与社会行动三个方面的思想中可见一斑。

三 夫子贤于尧舜

对于君师等第的区分，争论的焦点集中在孔子和尧舜谁高谁下。官方的理论当然是尧舜贤于孔子的支持者，明世宗甚至认为就连太祖高皇帝朱元璋，其文德武功也决非孔子可比。那么孔子的地位也就可想而知了^①。在野的学者中，王守仁曾有“精金之喻”影响最大：

圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力亦是大小不同，犹金之分两有轻重。尧舜犹万镊，文王、孔子九千镊，伯夷、伊尹犹四五千镊。才力不同而纯乎天理则同，皆可谓之圣人；犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金。

王守仁的初衷在论证“人皆可以为尧舜”，圣人们虽然才力不等，

① 朱厚熜：《御制孔子祀典说》：“我太祖高皇帝虽道用孔子之道，而圣人神智武功文德真与尧舜并矣，恐有非孔子所可拟也。”

但是纯乎天理之处却未尝有异^①。不过，他以尧舜为万镒，而以孔子为九千镒，至少说明后者比前者要稍逊一筹。而这一点恰恰是以师道自任，“以孔子为家法”的王艮所不能容忍的：

尧舜之治天下，以德感人者也。故民曰：“帝力何有于我哉！”故有此位乃有此治。孔子曰：“吾无往而不与二三子。”是丘也，只是学不厌、教不倦，便是致中和、位天地、育万物，便做了尧舜事业。此至简至易之道，视天下如家常事，随时随处无歇手地，故孔子为独盛也。先师尝有精金之喻，予以为孔子是灵丹，可以点瓦成金，无尽藏者。

又广引宰我、子贡、有子之说以证明之^②。

尧舜因为身居高位，因此使天下大治；但孔子不在其位，却能“致中和、位天地、育万物”，到底是谁更高明一些？如果注意到被归功于孔子的所谓“至简至易之道”正是他本人的目标，便可知论证孔子的伟大，适足以衬托出他王艮的不朽。

与传统的君子人格不同，王艮的理想人格是成为“大人”。那么什么是大人呢？所谓“大人”，“正己而物正者也，故立吾身以为天下国家之本，则位育有不袭时位者”^③。因此大人就是能够担当师道，可以化成天下的人。王艮的“大人”有点像尼采的

① 《王阳明全集》卷1《传习录上》。

② 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。按，争论尧舜与孔子高下，是晚明师道复兴思潮中的一个重要课题。在这一问题上，师道派与会通派便颇不一致，王畿反对孔子贤于尧舜之说，参中编第三章第一节。而邹元标则为王守仁开脱，“阳明先生亦是偶言，未尝以圣贤分优劣。圣贤分量充满，各随其时”。（参《南阜先生会语合编》卷上《玄潭会记》）言下之意，仍是反对王守仁之说。

③ 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

“超人”，他能够冲破一切命运的束缚，为人世重新立法：

孔子之不遇于春秋之君，亦命也；而周流天下，明道以淑斯人，不谓命也。若天民则天命也，故曰：“大人造命。”

大人既然是师，那么他也就有资格对君主的行为说三道四：

孟子曰：“惟大人能格君心之非”，孔子曰：“沽之哉，沽之哉！我待价者也。”待价而沽，然后能格君心之非。故惟大人然后能“利见大人。”

大人既有这么多的优点，那么吾人又怎能不以大人自期，实现自己的人格理想？“见龙，可得而见之谓也，潜龙则不可得而见矣。惟人皆可得而见，故‘利见大人’”^①。

四 伊傅之学我不由

在这里还有一个插曲，那就是王艮本人对待伊尹、傅说的态度。

在人格取向上推崇伊尹、傅说、颜回，甚至以此互相标榜，是以内圣外王自期的理学家们的共同取向。在明代学者中，王守仁表彰过伊尹之志、颜回之学^②，他的弟子魏良政、魏良弼、魏良器兄弟则分别表字师颜、师伊、师说。王守仁和王艮本人也都被当世学者推许为伊尹、傅说，风气可见一斑。

不过，王艮对别人的期许并不引以为荣。嘉靖十七年，巡

^① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

^② 弘治十七年王守仁主持山东乡试，策论第三道便问伊尹、颜渊之学，极表推崇。参《王阳明全集》卷22《外集四》。

按御史陈让专程去访问王艮，后因有病不及见，于是作歌一首，推崇王艮“海滨有高儒，人品伊傅匹”。可是王艮看了之后却说：“伊傅之事我不能，伊傅之学我不由。”理由是“伊傅得君可谓奇遇，如其不遇，终身独善而已，孔（予）〔子〕则不然也”^①。

王艮的态度曾引起有些学者的误解，那已是后话了^②。其实，王艮之所以不愿比迹伊傅，除了二者的分量较孔子为低，只有四五千锱，还应有别的原因。在王艮看来，假如伊尹、傅说不曾得君行道的話，也许他们便会因独善其身而终身埋没了。而自己却是要“修身以见于世”，“以九二见龙为正位”，复兴师道，周游讲学，“位天地”、“育万物”的。更何况传说中伊尹为了进身于商汤，不惜甘愿做有莘氏陪嫁的媵臣，“负鼎俎，以滋味说汤”，和王艮以师道自处，待王者前来取法，学焉而后臣之的安身立本之学，实在是邈不相及了^③。

① 《王艮年谱》，嘉靖十七年戊戌。

② 譬如耿定向，参本书下编第一章第二节。另如王艮之子王驥，对此也不太以为然。王艮的同门欧阳德在他死后为其所写的祭文中说他“乐必寻孔，志靡惭伊”（《欧阳南野文集》卷28），似乎与王艮本人的观点尚未完全相悖，但此文收入《心斋遗集》卷4《诸余》之后，却被改成“乐云寻孔，志必慕伊”，则与王艮自己的意见相去悬绝了，由此可见一斑。

③ 《史记》卷3《殷本纪》。《史记》对伊尹之事另有一种不同说法：“或曰，伊尹处士，汤使人聘迎之，五反然后肯往从汤，言素王及九主之事。”素王之说大概是汉儒所造。王艮不以伊尹为偶像，只能说明他心目中的伊尹是那个曲身干进的有莘氏媵臣。这一点或许也是当时人的一般看法，所以鼓吹“志伊学颜”的王守仁才特别强调他所说的伊尹是“汤之聘币三往，而始幡然一起”的师臣，而非“后世以为割烹要汤”的佞幸（参前揭《王阳明全集》卷22《外集四》载王守仁所作的乡试录）。从这个意义上说，王守仁之“志伊学颜”与王艮之“伊傅之事我不能”，本质上是一致的，都是师道兴起的表征。

五 见龙在田

传统的儒家知识分子在界定人的生存境界时，喜欢用“龙喻”来作为象征。这种象征的源头出自《易经》的《乾卦》。所谓“初九，潜龙勿用”，“九二，见龙在田”，“九三，终日乾乾”，“九四，或跃在渊”，“九五，飞龙在天”，“上九，亢龙有悔”，都是以龙来譬喻君子，指明占卜之人在与卦象相应的时期，行动上所应采取的因应之策。在传统的喻象中，“龙德正中”，它以九二、九五两爻为正位。因此，当初九之时，阳在下位，只好隐忍不发，遁世无闷，所谓“龙德而隐者也”，故潜龙勿用。九二，龙德居乾下之中，虽不得九五之尊位（比喻王者），但是德施周普，与君相齐，为圣人发抒之象，故“见龙在田，天下文明”。九五，龙德居乾上之中，德位兼备，飞龙在天，为圣人在上之象。上九，龙德孤亢，贵而无位，高而无民，故云“亢龙有悔”。

在中世纪的经学传统中，早就有人将九二见龙与孔子讲学洙泗相提并论了^①。但是以往的学者很少有人敢于以孔子自期，因此一旦游迹山林，便往往以潜龙自处。从某种意义上说，这又是把“见龙”许给那些“学而优则仕”之辈了。黄宗羲批评王艮“子遁世无闷之义终欠一尘”，指责他不以潜龙自处，似乎依然没有摆脱陈旧的理论俗套^②。

王艮却从不隐讳他的孔子自期，以及“九二见龙为正位”，他说：

① 孔颖达说：“龙见在田之时，犹似圣人久潜稍出，虽非君位而有君德，故天下众庶利见九二之大人。故先儒云：若夫子教于洙泗，利益天下，有入君之德，故称大人。”见《周易正义》卷1，“九二，见龙在田，利见大人”疏。

② 《明儒学案》卷32《泰州学案——1.艮传》

孔子谓：“二三子以我为隐乎？”此“隐”字对“见”字说。孔子在当时虽不仕，而无行不与二三子，是修身讲学以见于世，未尝一日隐也。隐则如丈人、沮、溺之徒，绝人避世，而与鸟兽同群者是已。《乾》初九不易乎世，故曰“龙德而隐”；九二善世不伐，故曰“见龙在田”。观桀溺曰“滔滔者天下皆是也，而谁以易之”，非隐而何？孔子曰“天下有道，丘不与易也”，非见而何？^①

王艮所谓“见龙在田”，是指他的讲学实践，也就是他努力复兴师道的精神。因此尽管并不反对“为禄而仕”^②，并极其强调生存物质基础的所谓“治生”^③，其实都与他主张在二者具备的前提下以师道自任，不相啻枘。由于已是豪富之家，不存在“为禄而仕”的问题，王艮不许自己的儿辈参加科举，因此切断了他们的仕进之途^④。这也从一个侧面反映了他对师道观念信仰之虔诚。

讲学既然是师道彰显的一个表现，那么对于统治者来说，摧抑在野学者的讲学活动，其隐含的用意，即是打击晚明学者的师道复兴。因此嘉靖以后，特别是隆庆、万历之际，讲学与反讲学的斗争，实质便不难得到索解。

应该指出的，王艮的师道复兴思想，并不是一种宣扬个性平等的学说，并不是要取消现有的一切君臣关系^⑤。但是，这种情

① 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》。

② 参前揭《答宗尚恩（又一）》。另可参《语录》。

③ 《明儒王心斋先生遗集》卷1《语录》：“即事是学，即事是道。人有困于贫而冻饿其身者，则亦失其本而非学也。”

④ 参中编第三章第二节。

⑤ 譬如上艮强调“贵贵之义”。《语录》云：“光武召子陵与共榻，伸私情也，非尊贤之道也。子陵不能辞而与共榻，失贵贵之义也，贤者亦不如此自处。”

形却并不影响其思想本身的深刻的时代意义。事实上，中国传统政治体制最根深蒂固的弊端在于体制之内缺乏最终的权力制衡，个人性的君主权力极度膨胀。王艮的师道复兴思想发展到后来形成黄宗羲在《明夷待访录》中对君权制约的全面规划，这是一种中国式的精英民主政治理念，是一种历史的进步。有人责备黄宗羲没有能够提出西方式的议会民主，无异于期鹿成马，掉人到“西方中心论”的窠臼中了。

王艮“以孔子为家法”，置师道于君道之上，把君主的楷模，传说当中的圣王尧舜也丝毫没有放在眼里，对后代那些无德而有位的世袭君主，在骨子里更是极为藐视。王艮经常说“圣人时乘六龙以御天，然必当以见龙为家舍”，潜台词便是真正的大道根本不能由政统开出，而只能出自处于下位的在野圣人。联系到清初学者曾静所提出的，皇帝应该由孔子、朱熹、吕留良一类的儒家圣贤来做，那么徐樾为王艮所撰的《别传》仅是一份尚未终篇的残稿，被侯外庐怀疑为“如传其真，则为统治阶级所不容”^①，还是颇有道理的。

大丈夫“出则必为帝者师，处则必为天下万世师”。这在当时君权高踞、师道陵迟的社会背景下，当然是石破天惊的见解和言论。不过，就王艮本人来说，尽管早年颇有志于周流讲学、教化天下，但最终还是归本于修身见世，并没有像颜钧、何心隐那样找到一条与众不同的道路来实践自己的政治抱负。他在《与南都诸友书》及《王道论》中念念不忘的自上而下的政治改革，与何心隐利用“会”的方式，推动作为权力基础的社会组织建设，二者有着深刻的差异。晚明的统治者对王艮尚能容忍，对颜钧与何心隐则不遗余力地予以打击，他们的行动取向在其中起了决定

^① 侯外庐猜测徐樾所撰《别传》可能对王艮的激进思想颇多隐讳。见前揭《中国思想通史》第四卷（下），第973页。

性的作用。刘宗周认为“心斋言悟虽超旷，不离师门宗旨”^①，黄宗羲批评颜、何等人“非复名教所能羁络”^②，主要应从这样的意义上加以理解。

第三节 王栋：师道派的嫡传

王艮思想的真正核心，是他在晚年才最终领悟的大成师道之学。但是，作为理论的本身，那又不过是对他一生汲汲皇皇、左冲右突，坚持以师道自任的行动取向的学术肯定。说穿了，只是一种辩护的策略罢了。王艮毕竟是一个以气魄制胜，以行动见长的人。

因此，从某种意义上说，对王艮学说的继承是有很大难度的。那不仅需要继承者具备在理论上发扬师说的能力，还要求他必须在行动上也具有同样的魄力和成就。

在王艮的弟子门人中，王栋在理论上继承了他的安身立本之学，但在行动上有所不逮，因此再传中绝，没有形成大的学派。

一 诚意：贯通二王

王栋字隆吉，号一庵，家住泰州姜堰镇，是王艮的一名远房族弟。从不多的几份传记资料来看，王栋本人的一生是过得极为平淡、简洁的。小时候生长在一个赤脚医生的家庭，一度随父行医^③。24岁（嘉靖五年，1526）那年，考上泰州州学，并受官方廪饩的资助，学习成绩当为上佳。当时王守仁的学生王臣正在泰

① 《明儒学案·师说》。

② 《明儒学案》卷32《泰州学案一·序》。

③ 《王·庵先生遗集》卷首《年谱纪略》，正德八年癸酉，十一岁。

州任知州，王栋身为州学的高等生员，因此有机会拜师学习，颇受阳明良知说的义旨。转年又和林春（号东城）一道师事伯兄王艮，与闻“格物之学”。

从那以后，王栋一面跟随王艮研究心学，一面也还从事举业。直到56岁，大概自觉科考无望，无可奈何之际，应了岁贡，以贡生的身份，除授江西建昌南城县训导，并相继担任过南昌、泰安、深州等地的训导、教谕、学正等教职，以讲学终老此生。从某种意义上说，王栋是那个时代从事讲学活动的中、下层知识分子的一个典型。

由于从师较早，年轻气盛，再加上王艮之学本以行动见长，王栋受此濡染颇深。他自言“某初闻学，动以圣贤自任……不顾人非”，应该是可信的^①。当时由于王艮的提倡，复兴师道之说在门人弟子中信从甚众，影响极为深远，以至学术界传出“凡出心斋之门，大抵好为人师”的话柄，因此王栋早年的类似情形，并不能说有什么奇特。

然而，尽管孟子有所谓“无恒产而有恒心者，惟士为能”之说，那种“恒心”倘欲付诸实践，却必与其“恒产”有太大的关联。王艮本人家资巨万，可以不让自己的儿子们应举做官，一心讲学，但是这种做法却并不是知识分子中的所有阶层都能接受的。对于下层知识分子来说，要么不事生产，四处流窜，成为颜钧一类的游侠，要么只好老老实实地在求生的道路上艰难跋涉。王艮大概也认识到这一点，于是对许衡所谓“治生”之说表示赞同，主张“人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本面非学也”。他虽然不赞成弟子们轻易做官，但却并不反对他们“为禄而仕”。这些看上去好像互相凿枘的言行，于内在逻辑上却有其一脉相承之处。

① 《王阳明先生遗集》卷1《会语续集》。

王栋没有颜钧那样的行动勇气，也没有何心隐那种六通四辟、游刃有余的干才，只好在一个狭隘的圈子里为稻粱谋。王襞可以拒绝地方官员的一次次保举推荐，趁机养望博名；但是王栋为了衣食生计的需要，却不得不在56岁、近于花甲之年，夤缘贡举，甘做俸薄薪低的清贫教职。

在这样的环境下，王栋仍津津乐道于师道复兴，似乎是极为可笑的，然而正是因此，使我们看到了中世纪晚期一个真正知识分子的人格尊严。王栋的一生，是一个有恒心而无恒产的士，为了自己的道德理想，步履维艰的一部辛酸实录。

第一个老师王臣，在学术上缺乏创见，大概只是转述王守仁已有的成说。至于王艮，王栋跟随的时间则很长，亲历了后者学说的变化。因此，反映在现存《王一庵先生遗集》的讲学语录中，王守仁的良知说，王艮的乐学、百姓日用是道、安身立本诸说，便都很容易地可以觅其踪迹。《年谱纪略》说他“合越中良知、淮南格物而一之”，大体上是不错的。

但王栋之学却并没有在王守仁或王艮的旧说上停步不前，而是有自己独到的见解。在他看来，王守仁所提出的良知说，“是于孟子不虑而知处……指示人心自然灵体”，他与《大学》所谓“格物致知”之“知”并不一致。前者是德性之知，后者是闻见之知。前者如精金，后者似璞玉。而既然良知本来就是“大人不失赤子之知，明德浑全之体”，那么其自身便应该是圆顿自足的，在它上面不必有工夫的存在。因此他反对“致良知”之说，认为：“盖物格而知至，方是识得原本性灵无二无杂，方可谓之良知。若复云致，岂于良知上有增益乎？故谓致知则可，谓致良知则不可”^①。

在王栋的理论中，致知是良知获得的一个必然步骤，而其过

① 《王一庵先生遗集》卷1《会语正集》。

程便是格物。一个人只有在安身立本的格物实践中反身默识，才能真正捕捉到洁净完全的良知本体：“特人气稟习染有偏重，见闻情识有偏长，故必有格物之学体认而默识之，然后良知本性洁净完全，良知家国天下之本实系自修身，而主宰确定。”^①

到此为止，王栋依然是在做王守仁良知说与王艮格物论的会通工作。所谓“合越中良知、淮南格物而一之”，在某种意义上正是对王守仁其他弟子批评王艮“另立门户”的一种回应。格物既然是安身立本，那么致知只能是实践中的反身默识，这使得泰州后学的思想中，颇具“在执行中理解”那种独断的经学味道。

理学之所以是经学的一翼，一个重要标志在于，无论理学家们构筑的理论体系如何具有思辨性，判断其值得尊信与否的最重要的尺度都是看它能否贯通某一部或几部被共同认可的儒家经典。在许多讨论中，与经典义互相凿枘，是学者间彼此进行批评的一个最具颠覆性的理由。因此，为了谋求经典的贯通，只好在矛盾之处另立新解，以迁就经典本身的逻辑一致。这是中国传统经典诠释学的重要特征之一。宋明理学关于格物说的分歧，似乎更应该从这个角度加以解释。

王栋首先先人为主地接受了王守仁的良知说与王艮的格物论，并把二者推衍到对《大学》“八条目”的重新理解当中。正是在这个过程里，王栋发现了传统思想中一个根深蒂固的观念矛盾。“八条目”中，格物、致知之后的一个重要环节是“诚意”。但既然通过格物及反身默识，良知本体已经朗现，已然清明洁净，为什么还要有祛除物欲的工夫（即诚意）？不要忘记，在传统的解释中，“意是心之所发”，阳明四句教导也说“有善有恶意之动”，意是一种情识，它是善恶混合的。

王栋的怀疑其实与王畿的“四无说”有异曲同工之妙。只不

① 《王一庵先生遗集》卷1《会语正集》。

过王畿没有质疑“意是心之所发”，所以在他的表述中便避免不了前后矛盾之处。心意之辨并不是王畿关注的根本课题，这种矛盾并未影响其学说之基本义旨的建立¹。

在朱熹的理论中，“格物致知”被解释为“即物穷理”，致知在本质上是一个求知的过程。当真理（或天理）获得之后，因天理不同于人心，为了使心理相应，势必需要一番为善去恶的诚意工夫，因此“意”被看成“心之所发”，对于程朱一系学说的贯通具有核心的意义。

王学理论在解释《大学》“八条目”时的方圆凿枘，使王栋面临着两种选择。一种是抛弃良知说，向朱学复归。但这样一来，王学对《孟子》及《周易》等书言之成理的解说势必全盘舍弃，这涉及整个思想体系的转换。另一种选择则极为简单，只需将“诚意”这一概念重新加以界定就是了。身为王门后学的王栋，顺理成章地认同了后一做法：

旧谓意者心之所发，教人审几于念动之处。窃疑念既动矣，诚之奚及？盖自身之主宰而言谓之心，自心之主宰而言谓之意，心则虚灵而善应，意有定向而中涵。非谓心无主宰赖意主之，自心虚灵之中确然有主者，而名之曰意耳。大抵心之精神无时不动，故其生机不息，妙应无方，然必有所以主宰乎其中而寂然不动者，所谓意也，犹俗言主意之意。……圣狂之所以分，只争者主宰诚不诚耳。若以意为心之发动，情念一动便属流行，而曰及其乍动未显之初用功防慎，则恐慌惚之际物化神驰，虽有教者，莫措其手。圣门诚意之学，先天易简之诀，安有此作用哉！

1. 有关王畿学说基本义旨的讨论，可参本编第三章第一节。

大概地说，意不是情念，不是心之所发，而是心体的意向性，是心的主宰。守住这一主宰之意，“严敬而不懈怠”^①，便相当于道家所说的执其“道枢”，以不变应万变，万变不离其宗。因此诚意的工夫只在慎独，“独即意之别名”，不必像先儒那样，津津于对已发之情的“察私防欲”，于是“去人欲、遏邪念、绝私意、审恶几以及省防察检纷纷之说”都可以抛弃了^②。

王栋讲“诚意”，主“慎独”，这和“以慎独为宗”的明末学者刘宗周，在思想上若合符节^③，因而受到黄宗羲的高度评价^④。王栋对此也颇为自负：“不以意为心之所发，虽自家体验见得如此，然颇自信心同理同，可以质诸千古而不惑，岂以未尝闻之先师而避讳哉？”^⑤

二 陶冶乾坤

当然，作为泰州师道派的嫡传，从《遗集》中的有关言论看，王栋对乃师的大成师道之学体会还是比较深的。当有人问他，王艮《大成学歌》为什么代表师道之时，他说：

天生烝民，作之君，作之师，自古帝王君天下皆只师天下也。后世人主不知修身慎德为生民立极而君师之职离矣。孔子悯天下之不治，皆缘天下之无师故，遂毅然自任，无位而擅帝王师教之大权，与作《春秋》同一不得已之志……此其所以贤于尧舜而集大成者。……孔子既歿，世鲜能师。至周于曰“师道立则善人多”，程子曰“以兴起斯文为己任”，

① 《王一庵先生遗集》卷1《会语正集》。

② 参《会语正集》。

③ 《明儒学案》卷62《蕺山学案·刘宗周传》。

④ 《明儒学案》卷32《泰州学案·王栋传》。

⑤ 《王一庵先生遗集》卷1《会语正集》。

真得孔孟任师家法，但不力主其说以为运世承统第一事功，吾先师所以不得不自任也，而亦岂所得已哉？^①

王艮以师道自任，又撰《王道论》以为后王立法。王栋则要继承他的志向，“将乾坤世界重新熔铸一番”，而不愿像一般学者那样“补苴罅漏”^②。与王艮一样，他认为“熔铸天下必君相同德同力方可整顿。此孔孟所以不得行其志者也”。假若“熔铸”一邑，又恐监司掣肘、迁转太速，而不得行其道。在他看来，此时的明帝国，根本弊病出于“田制之偏，赋役之重，刑统滥于罚赎，学校蔽于文辞”，这些都是亟须改变的。清初学者顾炎武等人所提出的命官久任、更改田制、削减赋役等观点，在晚明其实便已经开始广泛讨论了。

王艮没有实现自己的抱负，最终修身见世，老死田园。王栋应了贡举，也只是做到教谕这样的小官。在无可奈何之际，他只能以培养人才为己任：

古人之学不袭时位，吾将以兴起斯文为己任，使师道立而善人多，朝廷正而天下治。此吾所以熔铸天下一大炉冶，而非时位所能限也。^③

虽然人微言轻，却也掷地有声，不愧是王艮的宗传。出于对时政的失望，王栋甚至在69岁时拒绝“擢有司之选”，做了深州学正。

由于官职低微、家境贫寒，王栋在士大夫中的交往圈子极其

① 《王艮先生遗集》卷1《会语正集》。

② 《王艮先生遗集》卷1《会语正集》。

③ 《王艮先生遗集》卷1《会语正集》。

有限。除了自己任教之地有限的生员之外，他只能在太平乡等地“集布衣为会”^①。尽管王栋自己的学术成就不凡，但却没有什么得力的弟子来继承。正所谓“莫为之后，虽盛而不传”（韩愈语），他本人也逐渐被人遗忘了。然而随着时间的淘洗沙汰，王栋思想中的闪光之处又逐渐表暴出来，在身后有了远胜子生前的高度评价。周汝登说：

王一庵为心斋先生门人，见地抑何超卓，真称其为心斋先生门人也。顾以名位不显，世无闻者。余游宦心斋故里，始得见其遗言而读之，因为表著于编后。^②

① 《年谱纪略》。

② 《圣学宗传》卷18《王栋传》附周汝登《表著》。

第二章 狂侠派

第一节 颜 钧

一 引 言

在晚明，由王艮所揭橥的复兴师道的大旗，一传至颜钧，因其民间宗教化的色彩，在当时已“令人有黄巾、五斗之忧”^①。加上颜钧与其弟子何心隐等人的侠客行径，因此相继成为统治者着力打击的对象。在时人的眼中，颜、何之流被视做知进不知退的“亢龙”^②，并不是偶然的。

对颜钧等人作这样笼统的历史定位，大概是不错的。作为一种宏观的时代远景中的特定人群，他们的外在形象，他们的活动方式，甚至他们隐约的抱负和追求，喜乐与哀伤，都可以很容易地被我们以一种“同情心”来想见。然而，假如历史研究真的可

① 王世贞：《嘉隆江湖大侠》，载容肇祖整理《何心隐集》附录。按，把颜钧之学视作由儒学向民间宗教转化的，可参余英时《现代儒学论》第98～112页。此外，黄宣民也强调了颜钧学说的宗教神秘性，参氏著《颜钧及其“大成仁道”》。

② 李贽《焚书》卷3《何心隐论》。

以算是时空的交流，那么我们便经常会发现，“理解”或者说“发现”，总是一个不断变换的过程，它因观察的角度，距离的远近，以及主体融入程度的不同而大异其趣。因此，常见的现象便是，由于文献材料的记载歧异，在对历史时段进行考察的时候，后世学者往往各执一词，而且大都“持之有故，言之成理”，为我们重新审视历史事实本身，增添了难度。

这种情形古已有之。孔墨之后，儒分为八，墨离为三，早已令战国时代的韩非，油然而兴不能起真孔墨于地下之类的慨叹。颜钧被目为盗犯，何心隐被斥为“妖人”，在当时就已经引起了不同的争论。在同情者的眼中，他们是一些敢作敢为、舍生殉道的英雄人物；在批评者看来，则是“借讲学而为豪侠之具，复借豪侠而恣贪横之私”，“鱼馁肉烂，不可复支”^①。对颜、何等人真实形象的界定，影响我们对二者学术思想的考察。

持批评态度的言论主要见于直接镇压何心隐的湖广巡抚王之垣所著《历仕录》、其孙王士禎的两篇跋文，以及嘉万之际著名的文、史学家王世贞的《嘉隆江湖大侠》等文章中^②。根据这些记载，颜钧与何心隐不仅挟诈人财、淫入妻女，而且杀人越货、图谋不轨，用现在的流行术语说，便是黑道的流氓。

反对者则以黄宗羲为最著，他说：“今之言诸公者，大概本弇州（王世贞）之《国朝丛记》，弇州盖因当时爱书结略之，岂可为信”^③？

的确，经历过天启时代阉党祸乱后的士大夫阶层，对于正统的官方文件那种深刻的不信任感，应该是极为正常的。更何况对真实历史的删篡本来就是历代统治者们的拿手好戏。然而问题

① 前揭王世贞文。

② 这些文章都被作为反面材料收入《何心隐集》附录当中。

③ 《明儒学案》卷32《泰州学案一序》。

是，黄宗羲是王学的信徒，在明末清初知识界对明亡清兴的反思中，当王学成为众矢之的的时候，承认颜、何等人“非名教所能羁络”已是极为勉强，对王学诸人颇为回护的黄宗羲，在材料的取舍中会不会有一己之偏见？况且他自己早年就曾以侠义的精神著称^①。所有这一切，使颜钧与何心隐的形象，变得扑朔迷离，若隐若现。

在近代，由于时代的原因，对颜钧、何心隐的评价很高，这在学者当中是一致的^②。但是，其赞赏的理由却大不一样。梁启超对历史本身缺乏深入研究，只是由于他自己在晚清呼号革命的行动取向，使他更欣赏泰州后学知行合一、赤身担当的行动勇气，甚至也连带推崇颜钧的理论成就，“足以廉顽立懦、宜以至精之学说视之”^③，尽管他所依据的不过是黄宗羲在《明儒学案》中，对颜钧之学的简短叙述。何子培、容肇祖则力主为何心隐辩诬雪谤，因此他们的研究主要以黄宗羲一派的说法为根据，尽管在考证方面做出了卓越的贡献，但是对于反对派的某些记载，依然缺乏有力的反驳，只好以各种理由弃置不理^④。到了侯外庐，

① 黄宗羲少年时代也曾尚节负气，椎击阉党许显纯，事见江藩《汉学师承记》卷8《黄宗羲》。另外，陈士业《答张谏宿书》（亦载前揭《何心隐集》附录）对何心隐之忠义任侠颇为称许，为后世研究者所重。按，陈士业本名宏绪，明末兵部尚书陈道亨之子，“少而好学，集书万卷，日与四方知名士讲学其中”（参徐世昌《清儒学案小传》卷3，及易宗夔《今世说》卷8）。其时明社既屋，陈黄诸人气恢恢而不振，其推许侠义之士，盖亦时尚使然。陈氏之评价亦本诸小说家言，不足为据。

② 反对者也有，如章太炎，《太炎文录续编》卷2之上《王文成公全书题辞》，文见饶钦农校点《章太炎全集》（五）。又《太炎文录初编·别录》卷2《答铁铮》，徐复校点《章太炎全集》（四）。

③ 前此又云：“观山农、心隐诸举动其可以为今日我辈之模范者何多也！”参梁启超《（节本）明儒学案》眉批，第348～356页。

④ 何子培：《明儒梁夫山先生年谱》（一名《何心隐年谱》）。容肇祖：《何心隐及其思想》，载《容肇祖集》，第335～388页。

由于强调何心隐在他关于晚明的启蒙思潮史中的作用，完全援引王世贞一派的见解，对历史事实也没有做太多的考证^①。

因此，尽管以往的研究成果是如此之多，使本书受益匪浅，但是，在基本史实的考订方面却必须另起炉灶。在此基础上，才有可能对颜钧与何心隐在晚明这一学术大潮中的历史地位，做出一种大概的把握。

二 气功：颜钧的入道之门

儒学的宗教化，至迟在秦汉之际已经开始。随着大一统帝国的建立，随着焚书令及挟书律等文化政策的推行，诸子学时代建构在理性思考基础之上的学术文化遭到严重摧残，中国人的思维水准降低了。道家流为道教，墨者销声匿迹；法家失去“法”的意味，以一种“术”的形态，在上层统治者中间流行；儒家则与谶纬、阴阳五行学说迅速合流，并因统治者的提倡，变成彻头彻尾的国定宗教^②。在“通经致用”的口号之下，官僚学者们热衷于“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书”^③，在天人感应的神秘气氛中，儒家经典变成了天意的解说。

在汉代，作为国定宗教的儒家学说，它对社会的渗透是彻上彻下的。那原因，除了儒教本身在某种程度上便是先秦的精英文化（大传统）受到摧残，民间文化（小传统）泛滥成灾的根本产物，汉代的一大批循吏们对儒家观念的热衷推行也是功不可没。这些人利用统治权力之便，化俗兴礼，加速了儒学教育在下层社

① 《中国思想通史》第四卷（下），第1003～1030页。

② 对这一过程的详细讨论可参板野长八《儒教成立史の研究》。

③ 皮锡瑞：《经学历史》，第79页。

会的传播^①。

汉代的灭亡，标志着儒教统治的崩溃。从魏晋南北朝到隋唐，儒学逐渐从原有的广袤的私属领地中退却，龟缩在一些有限的地方。在政治上，随着历代统治者对谶纬的打击^②，儒学宗教化的意味逐渐减弱，重新回到“学”的层面上来。尽管官方学说对待儒家理论依然保持着一定的尊重，世家大族的延续仍然以礼法名教为权舆，下层社会也因风俗习惯的潜移默化，对儒家所倡导的行为方式有所保留，但是作为对社会各个阶层普遍使用的思想牢笼，儒教在汉代的光荣，显然已是明日黄花了。文人们喜欢吟诗作赋，学者们青睐性理玄谈，无论在社会的上层还是底层，佛道两教都在日益广泛地流行。儒学假如说没有被抛弃，至少已被晾在了一边。韩愈以后的学者，特别是宋代的理学家，视佛老为洪水猛兽，把排佛攘老和孟子辟杨墨相提并论，绝不是空穴来风之举。

儒学领地的恢复，首先从精英知识阶层开始。宋代的儒家学者除了攘弃佛老、抨击时文之外，同时致力于对经典原始义涵的重建。从孔颖达《五经正义》到朱熹《四书章句集注》的转换，标志着新的经典诠释体系的正式完成。随着元代延祐二年以后科举考试正式以程朱一系的理学为标准，理学开始完全占据了中世纪后期的统治学说。

程朱理学作为一种烦琐的学术体系，它的影响只能及于知识分子的社会上层^③。宋明时代，笼罩着整个下层社会的思想形态，除了道教、神道化的佛教以外，更多的是一些儒道佛三教杂

① 参余英时《汉代循吏与文化传播》，载其《士与中国文化》，第129～216页。

② 对这一过程的大概考察可参朱维铮编《周予同经学史论著选集》（增订本），第48～49页。

③ 此处仅指作为学术体系而言的理学，并非理学家所倡导的那一套制度框架及伦常观念。

糅的民间宗教。在此时，儒学假如要在下层社会拓展空间，势必发展一种简易可行、通俗易懂的思想模式，于是王学，特别是王艮一系的泰州学派，便应运而生^①。

在士大夫阶层当中，理论化的王学与程朱理学，除了思想形态的歧异之外，在许多方面都是一致的。特别是号称“阳明嫡传”的江右学派，一样地维护纲常名教，一样地主张躬行践履，而且也确实出了不少言行一致的道学家。邹守益、罗洪先辈尽管所讲的是王学，但却得到许多朱门学者和官僚们的尊重，并不是偶然的^②。事实上，在很长一段时间，泰州以外的王学，都是一个近乎封闭的士大夫群体，他们并不热衷于向平民宣教^③。

王艮出身于平民之家，在受学王守仁之前，其周流传道的精神，与普通的民间宗教家初无二致。经过王守仁的几次裁抑，他在行动取向上有了较大的转变，一变成为“礼闻来学，不闻往教”，执持师道尊严，标榜安身立本之学的人物。因此尽管门生弟子当中颇不乏普通平民，但是他所交往的圈子却并不以此为限，由他参与主持地方草荡的重新分配，可知王艮已被视作当地士绅中的头面人物^④。

① 《明儒学案》卷62《蕺山学案·会语》：“世言上等资质人，宜从陆子之学；下等资质人，宜从朱子之学。吾谓不然。惟上等资质，然后可学朱子，以其胸中已有个本领，去做零碎工夫，条分缕析，亦自无碍。若下等资质，必须识得道在吾心，不假外求，有了本领，方去为学，不然只是向外驰求，误却一生矣。”

② 譬如嘉靖时南京礼部尚书尹台便是“早年版崇信紫阳（朱熹）”，中年以后因慕邹、罗之为人，开始转向王学。参胡直《宗伯尹洞山先生台传》，载焦竑《国朝献征录》卷36。

③ 譬如王畿，参《龙溪王先生全集》卷5《蓬莱会籍申约后语》所言“五幸”。这一点前文已经指出，不录。

④ 《明儒王心斋先生遗集》卷2《均分草荡议》。时间为嘉靖十七年，王艮56岁。

从某种意义上说，王艮早年的未竟之志由一个有侠义色彩的狂人颜钧继承了。作为王艮的真正传人，颜钧也确实有许多得天独厚的条件：读书不多，讲求心悟，具有直道而行的气魄和勇气，这是一个民间宗教家的典型特征。颜钧“读经书不能句读”^①，所撰诗文也大都鄙陋不文，但却勇于穿凿经典文本，娴熟地掌握了经学的思维方式，同时努力地反身自证，在一种神秘的体验中，获得了宗教性的思想升华，加强了自己与实践中的自信力。

把颜钧的思想说成是一种儒学化的民间宗教，主要是因为他在悟道时所采用的特殊的修炼方式。种种迹象表明，颜钧的体道方式与今之所谓气功极为相似。

嘉靖七年（1528），25岁的颜钧因仲兄颜钥之故，初次读到王守仁的《传习录》。然而，知识水平很低的颜钧对王守仁从理论上对朱学的颠覆，显然没有太多的领悟，他更感兴趣的是王守仁所提出的，使人专心体认本体的那个譬喻：“精神心思，凝聚融结，如猫捕鼠，如鸡覆卵。”^②据说颜钧读到这句话以后，恍然大悟，“自醉心启”，于是闭关七日，一旦豁然^③。

颜钧在以后的生涯中对此事一直津津乐道，他甚至还想将此功法传授给弟子程学颜，可惜“颜覿畏怯，确诿不能”，显然是

① 王世贞：《嘉隆江湖大侠》。

② 今本《传习录》未见此语。但《传习录（上）》有这样的话：（论为学工夫）先生曰，“无事时将好色好货好名等私逐一追求，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廓清”。和颜钧之说了不相关，只能说是郢书燕说，同卷另有“问立志。先生曰：‘只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则心中自然凝聚，犹道家所谓结圣胎也’”这样的话头，也可能被颜钧误解。

③ 黄宣民校点：《颜钧集》卷2《明发八卦引》。

被他功法的困难程度吓坏了。大概程学颜更感兴趣的是他棒喝式的讲学方式和内容，对这种神秘体验的气功修炼术并不相信^①。颜钧自诩为“武功”的修道方式，在以后并没有什么得力的传人，说明他那些知识层次都不太低的有名弟子如罗汝芳、何心隐、程学颜诸辈，从他那里所接受的，主要是思辨性的了悟。

把颜钧的修炼方式说成是一种气功，绝非危言耸听。且看颜钧是如何讲述他这种神奇武功的：

凡有志者，欲求此设武功，或二日夜，或三日夜，必须择扫楼居一所，摊铺联榻，然后督置愿坐凡人，各就榻上正坐，无纵偏倚，任我指点：收拾各人身子，以绢缚两目，昼夜不开；绵塞两耳，不纵外听；紧密唇齿，不出一言；擎拳两手，不动一指；趺跏两足，不纵伸缩；直耸肩背，不肆惰慢；垂头若寻，回光内照。如此各各自加严束，此之谓闭关。夫然后又从而引发各各内照之功，将鼻中吸收满口阳气，津液嗽嚥，咽吞直送，下灌丹田，自运旋滚几转，即又吸嚥津液，如样吞灌，百千轮转不停，二日三日，不自己已，如此自竭辛力作为，虽有汗流如洗，不许吩咐展拭；或至骨节疼痛，不许欠伸喘息。各各如此，忍捱咽吞，不能堪用，方许告知，解此缠缚，倒身新睡，任意自醒，或至沈睡，竟日夜尤好。醒后不许开口言笑，任意长卧七日，听我时到各人耳边密语安置，曰：各人此时此段精神，正叫清明在躬，形爽气顺，皆尔连日辛苦中得来，即是道体黜聪，脱胎换骨景象……^②

① 《颜钧集》卷3《程身道传》。

② 《颜钧集》卷5《引发九条之旨·七日闭关开心孔昭》。

我们知道，中国传统的气功修炼术尽管家派歧异，方法众多，然而大体上皆源出佛道二家。佛教主张禅定止观，道教提倡意守导引，其基本法门都是使修炼者在一种空明定静的奇妙状态中，体验到一种忘我的愉悦。佛教把禅定作为修行的手段，以期达到涅槃的境界，道教则主要是把内丹的修炼用于养生。目的虽然不同，形式上却相差无几。宋明理学兴起之后，在早期的修养方式上吸收了佛道二家的成说，提倡静坐体认，在某种程度上也是一种气功修炼^①。唐顺之一跳上蒲团便如木偶人一般^②，高攀龙也把凝神静坐当成山居日课^③，这是多数理学家所共同认可的，在当时并不奇怪。

气功的修炼本来和养生密切相关。在中国这样一个古老的国度里，由于医学本身的发展，当然尤其是为了满足统治者们的长生需要，养生术很早就已经发达了。传统的中国人认为，养生的基础在于恢复身体的本然状态，神思不骛于虑，形躯不劳于欲，在某种心神合一的境界中，使生命延存，使青春常葆。因此养生家以“真人”、“至人”为人格的典型，传说中的彭祖寿至八百岁，更是为此辈所津津乐道。

随着医学和道教共同推进，在中国形成了一种独特的养生文化，它涵括了服食、导引、武术、气功、房中等繁多的门类。对养生文化的讨论无疑不是本书所能承受的，然而应当指出的是，养生术与知识界的紧密联系，使得许多思想家或学者在构建自己的学说体系的同时，被养生术打上了深刻的烙印。在明代思

① 参阅张荣明《宋代理学“静—敬—静”的思想历程》一文，载张荣明《中国古代气功与先秦哲学》一书附录。

② 在《龙溪王先生全集》卷1《三山丽泽录》中，王畿因此认为，唐顺之“于致良知工夫终隔一尘，吾儒致知以神为主，养生家以气为主”，明指唐顺之在“养气”。

③ 《高子遗书》卷3《山居课程》。

想家中，王畿与颜钧都是个中的典型^①。

三 早期求道经历

颜钧为什么会把王守仁的良知说改造成一种气功修炼术，原因似乎只能从他早年的生活经历中寻找。

明孝宗弘治十七年（1504），颜钧出生在江西吉安府永新县一个小知识分子的家庭。其父颜应时是邑庠的廪膳生，在颜钧13岁时以岁贡授常熟训导。颜钧在童年时代身体状况很差，自称“形质羸瘠”，大概也正是因为如此，颜钧在知识上开化极晚，“心性冥昧，世事亦无所知”，“只晓得恋恋严慈前，若婴孩然”，因此乡里乡亲都把他看成“痴儿”^②。

颜钧12岁时（正德十一年，1516）开始训蒙读书。《自传》不言师承，启蒙老师大概便是他的父亲。13~17岁期间随父至常熟，“习时艺，穷年不通一窍”。不久父亲病故，颜钧在常熟举目无亲，只好在大哥颜钦、二哥颜铸的带领下扶柩还乡。谁知父亲还未下葬，长兄颜钦便被乡里人合谋推陷，做了吃力不讨好的粮长，负责乡里赋役的催征。大概由于颜钦为人老实，征缴不上，只好自家赔补，因此服役三年，家道中落^③。

鲁迅曾经这样慨叹：“有谁从小康人家而坠入困顿么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目”^④。这种感叹既不绝后，当然也不会空前。颜钧便曾说他在20岁以后由于家境不

① 王畿学说与养生术的关系可参本章第一节。另外把气功修炼和民间宗教冶为一炉的还有同一时代著名的宗教家“三一教”教主林兆恩。参马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》第719~858页。

② 《颜钧集》卷4《履历》，及卷5罗汝芳为之鸣冤时所撰《揭词》。

③ 《颜钧集》卷3《自传》。按，明代的粮长，前期的地位很高，中叶以后则急剧下降。参小山正明《明代的粮长》。

④ 《呐喊·自序》，《鲁迅小说集》，第3页。

好，以至“贫废文业”，加之立身乏术，深感人情冷暖时势高低，心下不禁“蒸然如激”^①。

颜钧心内到底怎样“蒸然如激”，我们现在已经无从揣测了。不过看他两次提及此时不能完娶^②，那么一个合理的解释便是由于屡遭变故，颜家已经无力支付老四颜钧和五弟颜鏊以一个书香门第体面完姻的必须费用，因此只好把他的婚期拖延。颜钧此时二十出头，血气未定，大概难以遵守孔老夫子“戒之在色”的箴言^③，只好学习《红楼梦》中的贾瑞，于是“欲动，又几丧生”^④，体会到生死之间的隐微界限。这一变故，在我看来，就是颜钧以后学习气功，耽于养生的根本动因。也正是在此时，养成了他的自大倾向，“月含片志，撑然屹行自全，素空怀测，似有通衢在左在右，不次可决纵步者”^⑤。

从气功修炼的角度来讲，颜钧 25 岁的闭关一悟，并没有什么神秘之处。大概由于几年的呼吸锻炼，使他在某些方面已经有所小成，因此经过七日闭关的激发，开始进入到一种较高的修炼境界，于是，他把这种境界看成是良知本体的朗现，感觉到“心性仁智皎如也”。

颜钧闭关之后，据说又在山谷之中潜居了九个月，自以为修道成功，不仅“自好无尚，不忍少间”，而且“自求有获，酷自庆丽大有为也”^⑥，迫切地希望把心中的大道传授给别人。由此我们也就看到颜钧与早期王良的共同之处，作为类似民间宗教家式的人物，二人在行动取向上很早就已经确定，他们以后在知识

① 《颜钧集》卷 2《明美八卦引》。

② 《颜钧集》卷 3《自传》；《颜钧集》卷 4，《履历》。

③ 《论语·季氏》。

④ 《颜钧集》卷 4《履历》。

⑤ 《颜钧集》卷 2《明美八卦引》。

⑥ 《颜钧集》卷 3《自传》。

修养上的加深，充其量只是对这种行动取向加以文饰。王艮由于受到王守仁的裁抑，行动上有所收敛，由宗教家蜕变成为一名学者，颜钧却因为得到徐樾和王艮的鼓励，在以后的生涯中保持了本色。因此颜钧的命运，从某种意义上说，便极有可能是王艮早年直道而行的或然境遇。

颜钧首先在家乡传道，不过和王艮的周流讲学不同，颜钧是把基层的民众组织起来，建立萃和之会。由于家住永新义和三都，因此又叫三都萃和会。在这种会中，颜钧所宣讲的内容除了孝弟之道外，并没有什么新奇的货色。他自言，“起俗诱善”，使人“急回良心，如童年时系念父母，常得欢心”^①。事实上，颜钧是在用自己的实际行动，执行着王守仁在南赣乡约中所规定的基本内容，尽管他对王守仁订立乡约的细节可能并不清楚。这从另外一个侧面也反映出，以儒家伦理作为主导而推进的晚明乡村建设活动，是当时社会知识分子的共同取向，王学诸人不过是得其风气之先，有意识地加以推动罢了^②。

萃和会初立，效果大概是不错的，“会及一月，士农工商皆日出而作业，晚皆聚宿会堂，联榻究竟。会及两月，老者八九十岁，牧童十二三岁，各透心性灵窍，信口各自吟哦，为诗为歌，为颂为赞……直犹唐虞瑟调，煊赫震村谷，闾里为仁风也”^③。颜钧本人的记述固然未免夸张，但至少证明了以儒家伦理作为乡村组织重建基础的现实操作性。颜钧的学生何心隐后来在永丰建聚和堂，实行大锅饭式的家族公有制管理，实际上正是对这一思路的进一步发展。只不过后者因和官方发生了尖锐的冲突，遭到严厉的打击，那已是后话了。

① 《颜钧集》卷3《自传》。

② 有关明代的乡约，可参曹国庆《明代乡约研究》。

③ 《颜钧集》卷3《自传》。

萃和会成立不久，颜钧的母亲便因病去世。由于居丧尽礼，荒废了会务，颜钧这三个月的努力便付诸东流了。服丧期满之后，大概是嫌永新义和三都活动的范围太小，颜钧并没有恢复萃和会的活动，而是热衷于四出讲学，“遍证青原人豪”，吉安府有名的王守仁门徒被他访问殆遍^①。

明代的吉安府位于江西省的西南，毗邻王守仁所巡抚过的南安和赣州。黄宗羲所谓江右王门，其中最有影响的人物大都生活在这一带。安福的邹守益、刘文敏、刘邦采，永丰的聂豹、吉水的罗洪先、泰和的欧阳德，都是其中的鼎鼎大名之辈。这些人尽管从学或早或晚，有的甚至仅仅是私淑，但是其共同的取向却是维持名教、躬行践履，和官方的统治学说具有一种天然的亲和力。因此，虽然在嘉靖前期，邹守益受到伪学之禁的牵连，罗洪先也曾因进言激烈遭到罢黜，但聂豹与欧阳德却仍然以讲学家的身份历仕高官，对于王学在朝一支的发展起着承先启后的作用。

嘉、万之际，在朝王学的主要代表是徐阶和耿定向，甚至在某种意义上也包括张居正。这些人都与江右王门关系密切。因此，在朝王学此后对颜钧与何心隐等狂侠一派的残酷打击，除了各种不同的政治因素以外，狂侠派与江右王门这些讲学大老之间个人的冲突也是极为重要的原因。

颜钧曾师事刘邦采，但毫无所得^②，又遍访吉安府的王门高弟，大概也没有受到什么礼遇。他这种张皇见龙的作风，在正統的士大夫眼中，只能是令人厌恶的对象。王守仁尽管赞同所谓“狂者胸次”^③，但颜钧的行为表现却似乎连这一点也算不上，

① 《颜钧集》卷2《明发八卦引》；《颜钧集》卷3《自传》。

② 《明儒学案》卷32《泰州学案·颜钧传》。

③ 参秦家懿《论王阳明的狂者性格》。

“古之狂简，恐不类予（指颜钧）”^①，双方的不欢而散大概可以想见。

颜钧与江右王门的冲突，到何心隐那里变本加厉了。“时吉州三四大老，方以学显，心隐恃其知见，辄狎侮之”^②，因此和这班人交恶。罗洪先等人尽管有虚心和易的名声，但对自己所厌恶的人物却从不宽假，这从他讨厌侠客方与时，他的弟子胡直便迅速利用政治权力予以打击，可见一斑^③。

四 悟道讲学

颜钧 33 岁时（嘉靖十五年，1536）游学到了北京，开始师从时为礼部郎的徐樾，“叨获造就三教活机”^④，三年以后又因徐樾而师事王艮^⑤，开始了他学术生涯的新阶段。

颜钧首先把自己的想法向王艮“历历呈叩”，以求印证。面对这个和自己早年志向极为接近，似乎同样有些狂妄的弟子，王艮并没有像王守仁对自己那样，加以裁抑，而是给了很多的鼓励：

孔子学止“从心所欲不逾矩”也，矩范《大学》、《中庸》作心印，时运六龙变化，为覆载特情以遁世。子既有志有为，急宜钻研此个心印，为时运遁世之造，会通夫子大成之道，善自生长收藏，不次宜家风乡及国而天下也，亦视掌复如子之初举革和会三月矣。

① 《颜钧集》卷 2《明发八卦引》。

② 《明儒学案》卷 32《泰州学案一·何心隐传》。

③ 见本章第二节有关方与时的讨论。

④ 《颜钧集》卷 4《履历》。另外可参卷 2《论三教》，大旨以“御天申命之至道”总统三教。按徐樾的另一弟子赵贞吉主张三教会通（参本编第三章第一节），可知泰州派下言“教合一”的传统可能始于徐樾。

⑤ 黄官民编订《颜钧年谱》，嘉靖十八年己亥。

同时又把自己所悟到的安身立本大成师道之学传授给他^①。

王良的这种认可，使颜钧恍然大悟，自己当年建立萃和会的种种举措，原来就如同“尼父相鲁，三月大治”，原来就是“风化天下之大本”。这对他自信心的增强是不言而喻的。大概也正因为如此，颜钧把自己当年闭关七日的所谓悟道，看成是《易经·复卦》所谓“七日来复，利有攸往”，执著于“七日”这个字眼儿本身，做宗教性的诠释^②。

作为知识水准不高的民间宗教家，颜钧既有这样的“悟道”经历，他就极有可能把本来平淡无奇的经典语文看成是暗含着某种特殊信息的神秘符码。这种穿凿附会的方式，和汉代或者晚清一些经今文学者的“异义可怪之论”，有着异曲同工之处。譬如颜钧解释那个传统命题，“百姓日用而不知”的“日用”两字：

夫日也，体曰阳精，运行为昼，亘古今而悬旋，为白日之明，曝丽天地，万象万形之生生化化也。夫用也，言在人身天性之运动也。是动，从心率性；是性，聪明灵觉，自不虑不学，无时无日，自明于视，自聪于听，自动乎礼也，动乎喜怒哀乐之中节也，节乎孝弟慈让为子臣弟友之人也，故曰日用。^③

又比如他解释“人心惟危，道心惟微”的“心”与“惟”。

先圣制心字，以一阳自下而湾向上，包涵三点为三阳，

① 《颜钧集》卷3《自传》

② “七日”一词在《颜钧集》中比比皆是，不具引。

③ 《颜钧集》卷2《日用不知辨》。

将开泰以帝天地人物之父母也。是父母心本能自湾，而竖立湾中，为佐以配主，为“惟”者也。^①

这种像字说不是字说，像训诂不是训诂，同时又穿凿的可笑的言论，是颜钧讲学的一个重要手段。在此之前，王艮之所以把“格物”的“格”解释成“格式之格”，也都出自他们所相信的一种天启的灵感，这又是民间宗教家们的共同特色。因此对颜钧所创造的许多思想内涵不怎么丰富，但形式上又有些怪诞的新奇语汇，如“心帝”、“神莫”，如“大中学庸，学大庸中，中学大庸，庸中学大”之类^②，便不必感到过分的神秘。

其实，不论颜钧到底是一个江湖侠客，还是一位民间宗教家，他的行动与思想都和王艮所倡导的师道复兴精神不相违背。作为泰州学术的自觉传人，他与王栋一样，相信“阳明破荒，呼觉良知以开道眼；崛起心斋，穷探大成中兴师道”^③。既然道眼已开，师道复明，那么接下来的任务便只能是把这种思想传播开去，使“师道立而善人多”，让天下之人共同受益。

因此，嘉靖十九年颜钧便由泰州回到江西，开始了他的讲学传道活动。他首先来到南昌，张榜“急救心火”，作为讲学的号召，因而吸引了一大批信从徒众，这之中便包括他的著名弟子罗汝芳^④。同年十二月王艮去世，转年颜钧在江西听到讣音，于是沿长江而下，历金陵、赴泰州，聚集徒众，庐墓三年，析辨《大学》、《中庸》之说。从那以后，颜钧生平的大部分时间都是在讲学场所度过的，他的讲学范围很广，北到京师，南到广西，中间

① 《颜钧集》卷2《人心道心而执中辨》。

② 参《颜钧集》卷2《辨精神莫能之义》、《辨性情神莫互丽之义》、《论大学中庸》、《论大学中庸大易》等文。

③ 《颜钧集》卷6《耕樵问答·圣儒传一辨》。

④ 《颜钧年谱》嘉靖十九年庚子。参《颜钧集》卷1《急救心火榜文》。

山东、南京、浙江、江西等地都留下了他的大量足迹。在他所交往过的名单中，徐阶、谭纶、陈大宾、王之诰、邹应龙、吴悌、程文德、吕怀、何迁、胡宗宪、杨豫孙、俞大猷等人，都是当世的名流。

颜钧四处张皇讲学，尽管所至周贫济困，一片救世苦心，但为人却极不检点，不时露其丑秽之处。因此很快便众叛亲离，徒众星散，他那种周急救难的侠义精神早已被抵消，“无贤不肖皆恶之”^①。嘉靖三十五年（1556），他在南京讲学六个月，最初来学者据说“多知省发”，但是当他放棹出城之日，“若交情不变，独有安福欧三溪，名榆；知音赏心者，惟有程松溪（文德）一人耳”^②。弟子何心隐便是发现他奸淫村妇之后，不再承认他是自己老师的^③。而且以颜钧性格之狂妄，他也确实缺少那种本着和柔大同的精神探讨学术真知的态度，讲学中无论何人，“（元）[玄]悟稍迟钝则诟詈”^④，令人难以忍受。

品行不端而又不时得罪人的颜钧，很快成为一些人的眼中钉、肉中刺。不过，令人诧异的是，利用政治手段着力打击颜钧的，不是以前挥舞着伦常大棒的朱学卫道士，而是已经具备了一定实力的在朝王学。这不仅从一个侧面反映出程朱理学在此时的衰落程度，也说明王学自身的分裂，已使其内部流派之间的关系日趋复杂。在朝王学把打击的目标主要对准狂侠派，其原因只能从二者行动取向上的分歧加以理解。

① 《明儒学案》卷32《泰州学案一·颜钧传》。

② 《颜钧集》卷3《自传》。

③ 前揭王世贞文。按颜钧与何心隐后来反目，黄宗羲未尝明言，今存《何心隐集》也没有提到颜钧，黄宣民认为何心隐在《又上海楼书》中所言《樵语》或即颜钧语录。因颜钧自号耕樵，著有《耕樵问答》。参《颜钧年谱》嘉靖三十二年。颜钧自己则把何心隐称为“旧徒”，或许王世贞所言诚为事实。

④ 《同治永新县志人物志列传》，《颜钧集》卷9附录一。

五 狂侠与在朝

假如颜钧得罪的只是-一些普通的士子、学徒，也还罢了。他竟然不自量力，去冒犯当朝的大老们。于是我们便看到了发生在嘉靖四十五年的如下的一幕。当时颜钧正从仪真准备南还，忽然遇到太平府当涂县县令龚以正的差人，请他到当涂去讲学。龚以正是颜钧“旧时讲学一日之门生”，而且打着南道提学耿定向的旗号。颜钧自视为耿定向的“老师祖”，因此当之无愧地跟从前去。哪知到了太平府，刚刚开讲三日，就被突然逮捕，关了将近三年^①。

由于史料的匮乏，有关颜钧被捕的原因，现在所能看到的主要是颜钧本人以及推崇他的一些传记作者的一面之词。这些记载大都把这一事件归结为政见的不同以及颜钧讲学过激：“顾先生性峭直，尝为上华亭（徐阶）及张江陵（居正）书，有所指斥，诸公不悦。又与同邑尹太宗伯（台）忤”^②。颜钧自己则说：

（为王艮）心丧既毕，权度自谋出世操证，不敢谗泄，乃鸣《急救心火》于豫章，邀会同志聚南都，上疏宰相八老，以开泰牖；约湛、邹诸贤追孔仁，流讲南北东西，启迪智愚，惶惶如饥渴，饕餮恣翊扬天下，信与大半鼓跃。岂期睽类蜂生疑憎，或忌妨己，潜滋妒害男子（颜钧自称）。周罔危言危行，过满天下；杯蛇成窝，合并及门。离索者疑非《春秋》传宗，乖戾群儒释文，竟成杀羿，认为彼邪，所以

① 《颜钧集》卷3，《自传》。

② 贺貽孙：《颜山农先生传》，《颜钧集》卷9附录一。

积患入阱^①

基本上持同样的意见。而且由于自认龚以正、耿定向是自己的讲学门生，他还把这一事件比做逢蒙杀羿，作《诛逢蒙杀羿心议》一文^②，对之大加挞伐。

颜钧上徐阶等人的书信，集中未存，仅余七言诗一首：

天朝宰相八仁人，宰相山中谁与邻？
朝市闻多忧国老，闾阎大半阻饥民。
经纶急务格君相，察问当蒐先知仁。
此亦安身运世策，市臣莫厌莽臣器。^③

倘以此为准绳，那么颜钧所撰《急救溺世方》一文便极有可能是上书的原型或改编本。在这篇文章中，他用耕樵问答的口吻表达了对当时形势的估计：

今天下四十余年，上下征利，交肆搏激；刑罚灭法，溢入苛烈；赋税力役，科竭菲屋；逐溺邦本，颠覆生业；触变天地，灾异约突；水旱相仍，达倭长驱；战陈不息，杀劫无厌；海宇十室，九似悬磬；圩野老稚，大半啼饥。会而拟之，恰似抄没律条。近代专制，黎庶不饶，一民尺土。士仕以上，朝市以下，俱未有一事一难。倘或侵逼，何士何市，何官何吏，亦尝苦辛，经操危虑，而皆知此病痛险阻，置思援拯，同惻惻耶！

① 《颜钧集》卷2《明发八卦引》。

② 《颜钧集》卷6《耕樵问答》。

③ 《颜钧集》卷8《寄在朝八老》。按“器”，原文作“器”，不叶韵，以意改。

社稷的危亡，自古以来都是“肉食者谋之”，然而在颜钧看来，“赤子入井，行道之人，皆忙忙弃荷，急急拯救，况暇睜睜于其父兄哉”？因此他必须挺身而出。在某种意义上，这正是顾炎武在明末所极力宣扬的“天下兴亡，匹夫有责”的前奏曲。^①

颜钧本人并没有什么办法，但是他只要“一仁天下之巨臣，能知有种‘闲储之银’”，“行取三月五月，积得亿万万银，聚塞帝庭，听国需用”。如此这般，便可使“边饷、中外吏胥廩粟、王侯百项给文，率皆取用于此无不足，因以诏蠲天下贡赋，三年免征，大苏民困乐有余”。

这种“闲储之银”散藏四方，“非官非人民非矿金所堪敌”，而且开采极为不易，必须是这个“仁天下之巨臣”，“具自密启帝旁，六耳忌莫泄扬，直透帝心悦信，必仗帝德吸采”，方才能够得到。

那么，这种“闲储之银”到底是什么呢？那就是：

随领洗牢，恩赦一切，原恶重狱，均与其生。次查怨女旷夫，激逐飘流，三种无告者，尽行四方，富豪士民各量力，命其周护以为之所，欲与聚在在人人而得所，所谓匹夫匹妇咸被尧舜之泽，覆盆冤号，一旦跳跃再生，不劳不费，富且庶矣。又从而广搜有位无位、学德智仁堪称贤能者，取聘来京均授孔氏心造，躬配孝弟慈让，《大学》大道，衍教四方，丕易人心，期年归仁而有成，数月悦服而尊亲。

简言之，便是“大赍以足民食，大赦以造民命，大遂以聚民欲，大教以复民性”。实行之法，只须“附得志宰相，采庸神明，化

^① 《颜钧集》卷6《耕樵问答》。

裁左右，行即不啻弹指折枝矣”^①。假如联系到王艮的学说，那么颜钧的这篇《急救溺世方》实际上便是前者《王道论》在新时期的进一步发展，思路更为清晰，观点更为鲜明，措施更为具体。所不同的，颜钧对当朝皇帝已经不抱希望，而只是寄望于“仁天下之巨臣”，希望他能够在皇帝的耳边勤于吹风，以达扭转乾坤之效。

颜钧的这种观点颇有指斥当道之意，因此徐阶、张居正等人都不高兴，似也在情理之中。然而当张居正后来真的成为“天下之巨臣”的时候，尽管采取的措施不太一样，却同样在努力地谋求拯危救溺，从另一个角度也说明他与王艮、颜钧等人对时局的估计颇不乏一致之处。因此，从某种意义上说，晚明的师道复兴运动同时也是当时知识分子的一次“自改革运动”^②。

颜钧所得罪的另外一个重要人物便是官至礼部尚书的尹台。此公字崇基，号洞山，是颜钧的永新同乡。嘉靖十四年乙未科进士之后，在作庶吉士的时候，和内江赵贞吉齐名，时称“二雋”。

按照传统的士大夫标准，尹台似乎也确实堪称君子。比如当时武定侯郭勋恃宠而骄，尹台屡不为礼，可谓不阿党；庶吉士人翰林，位居清要，但为官八年便开始乞归，算得上不恋栈；居丧尽礼，“既襄事犹粥食”，虽不无天性之酷，在那个时代却是孝的表征；会试同考，“策问及重臣权臣”，尽管有邀宠之嫌，但却被看成精忠耿耿。尹台本人的发迹正是由此，“上览，亟取《臣鉴录》、《贤奸传》省览，为之感动，由是稔先生名，一时上下有延颈相天下之望”。

既然受皇帝的赏识，尹台便以躬行为持守，以践履为操节，

① 《颜钧集》卷6《耕樵问答》。

② 朱维铮先生曾把晚清自龚自珍到戊戌变法这一段时间内，知识界对社会变革的吁求推动，称为晚清的“自改革思潮”，参《晚清的自改革思潮》。

甘心为皇家卖命。因此尽管本来是朱学的信徒，但却很自然地与自己那些江右王门的同乡打成一片，极力宣称“学在吾郡”！这样的一种倾向与颜钧、何心隐等人的观念格格不入，其圆凿方枘也是必然。加上颜钧本人对讲学的偏执，和尹台争论过激，二人因此交恶。颜钧的许多传记作者都把他嘉靖四十五年入狱一事归因于此，似乎也不能说事出无因。

假如文献的记载只有这么多，那么颜钧受祸之由至此似乎可以定讞了。可惜的是，孙猴子即使再擅长变化，却仍要留一条讨人厌的尾巴。以颜钧那种沾沾自喜、自吹自擂的性格^①，黄宗羲说他随赵大洲（贞吉）赴贬所，“大洲感之刺骨”，为什么在他的自传中却只字不提？

赵贞吉是嘉、隆之际政学两界一个很有个性的人物。此人官做得很大，但为官的时间却并不太长，且屡屡被罢；学本从禅入，后加入王学的讲学队中，讲究三教会通^②。由于与徐樾关系在师友之间，因而黄宗羲列之于泰州学派。赵贞吉与颜钧因此相识，大概是极有可能的。

嘉靖二十九年，赵贞吉因与严嵩发生冲突，由春坊谕德贬为广西荔波典史，颜钧确曾与之偕行。且看当时一位知情者徐学谟对此过程是如何描述的：

江西人颜某者，号山农，以布农游京师讲学，即宰执与之敌礼。一日，余与杨幼殷、白伯伦诣万福庵，杨顾余两人曰：“此庵有一代真儒在，盍往候之？”盖杨与颜故交也。既见，颜第端坐，不出一语。余因索观其所作，颜出文字数

① 譬如徐樾死于广西，颜钧不辞劳苦为之收葬，这件事他后来便曾经屡次提及。

② 参本编第三章第一节。

篇，读之，皆以“心帝”立说，此旨不甚了了。遂别去。既上马，杨顾余两人曰：“山农何如人？”予不应，伯伦大叫曰：“此人吾观其眸子，一江洋大盗也，何谓真儒？”幼殷默然。幼殷寻宅艰归，三年服阙，赴部一见余，浩然曰：“向年君等识颜生，何以即知其为盗也？吾今得之赵大洲矣。大洲度戍赴贬所，颜伴之行，大洲感之刺骨。一日，途语大洲曰：‘公闻京师责人有欲杀公者乎？’大洲曰：‘岂分宜（指严嵩）耶？不则陆都督炳也。’颜曰：‘今欲杀公者非小人也，乃世所称君子也。’大洲再三质之，颜始以华亭公（指徐阶）对：‘须出囊中装千金，与吾入京师游说，公或可免耳。’大洲曰：‘吾已颠沛极矣，何所得金？既杀之，命也。’又行千里至湖南，颜曰：‘公且止，吾往军门得一檄来取公赞画，可无赴任矣。’颜遂别大洲诣军门，果得檄召大洲，大洲益喜出望外。又行至某县，大洲以病杜门谢客，而颜在外主一寡妇家，与之讲学，尽攫寡妇金，寡妇之子讼之令，令以大洲客，不欲据摭之，乃扣大洲门，语之故。大洲悟曰：‘向者所为皆欲攫吾金而去，已，不得吾金，乃狼籍于寡妇家，真小人之尤也。’遂与之绝交。大洲与余言如此，非江洋大盗而何？’余因掩口笑曰：“幼殷所交游如颜生者不少矣，特形迹有露不露耳。”幼殷大以余言为然。^①

“心帝”之说，见于颜钧《辨性情神莫互丽之义》一文中，可知徐氏所言不谬。杨幼殷^②与赵贞吉、徐学谟都是关系密切的挚

① 《徐氏海隅集·文集》卷14《冰厅札记》。

② 杨豫孙是松江华亭人，徐阶的同乡，同时也是他的智囊。杨豫孙与徐学谟、赵贞吉的关系，前揭《冰厅札记》另有述，同时可参《徐氏海隅集·文集》卷41《杨豫孙传》、《赵文肃公文集》卷15《赠南京文选主事杨明石升祠祭副郎序》。

友，因而徐学谟的记述未必便是矫诬。更何况徐氏记述的本意乃在标榜自己的先见之明，没有切身的厉害冲突，因此作伪的可能性不大，其史料价值当远过《明儒学案》。观黄宗羲有关这一记载的行文，极有可能便是看到徐学谟的文章之后写成的，只不过掐头去尾，但取所需。或许黄氏自信太过，诬后世史家之无人，故作此曲笔，也未可知。

因此，颜钧丝毫不提陪赵贞吉去广西一事，只能说他心里有鬼，不敢提。而赵贞吉又与尹台关系不算太差，尽管我们无法确证尹台对这段公案是否得知，但说尹台与颜钧交恶仅是由于讲学肯定值得怀疑。加上何心隐与耿定向此时已经相熟^①，耿定向是否因其口而得知颜钧奸淫村妇的阴私，都是值得关注的。假如此说成立，那么耿定向、吴悌等人对颜钧的打击，就决不仅仅是由于讲学过激那样简单。颜钧把这件事单纯地归结为讲学遭忌，只能说是往自己的脸上贴金，以讲学受害者的形象博取他人的同情。

然而，无论颜钧被捕的真实原因是什么，隆庆初期所发生的这一重要事件，其外在的客观效应都表征着王学内部诸派别之间的兄弟阋墙。与江右王门渊源颇深的在朝王学代表耿定向，此时已正式介入到对王门后学当中最激进的一派——狂侠派的严厉镇压。在朝王学反对复兴师道，而狂侠派却是师道复兴运动中最激进的一支，——它或者如颜钧已有民间宗教之嫌，或者如何心隐谋求自下而上的社会革命，两者将发生尖锐的冲突，是必然的事情，尽管对其代表人物的打击，往往有着各种各样的理由。

^① 何心隐与耿定向、耿定理兄弟相识是在嘉靖三十七年（1558），以后又数离其私邸。参前揭《何心隐年谱》。

第二节 何心隐

一 宗族组织：革和堂

何心隐本名梁汝元^①，江西永丰人，与做过他老师的颜钧是吉安府的大同乡。从他后来的行动可知，永丰梁氏是一个大富之家，因此在某种程度上具有对抗官府的能力^②。何心隐后来之所以不事科举、芥视子衿，除了他本人的恒心与气魄之外，也和他经济基础的雄厚大有关联。加之永丰民俗“好刚自负，易以义动，难以威劫”^③，由于习俗的浸染，养成了他任侠好义的性格。

何心隐在30岁之前的事迹，我们所知甚少。邹元标说他：“稍长，补弟子员，治壁经，潜心经史，辄以远大自期”^④，大概是不错的。嘉靖三十五年，到吉安去参加郡试，考了第一，被许为“天下奇才”，因此一邑知名。不久风闻到王艮的学说，内心深有所契，于是师事四处张皇讲学的颜钧，“与闻心斋立本之旨”^⑤。

安身立本之说，实即大成师道之学。何心隐用这种思想作为

① 何心隐曾用名极多，诸家所记亦多齟齬，大概地说，其本名梁汝元，字柱乾，号夫山。王之垣《历仕录》说他曾用名为何夫山、何两川、梁无忌、梁纲、梁光益、何心隐等。今考熊侯辑《近溪罗先生一贯编·心性下》有“梁两川”之名，可知王之垣所言实为有据，不能统统视作污蔑之词。

② 《耿天台先生文集》卷16《里中三异传》：“狂（指何心隐）盖永丰右族也，家累万金，族众数千指。”按耿定向此文，《何心隐集》附录未收，黄宗羲所论何心隐大体本此。容肇祖以黄氏所言反驳耿定向，所失实甚。

③ 《万历吉安府志》卷11《风土志》。

④ 邹元标：《梁夫山传》，载《何心隐集》附录。

⑤ 《明儒学案·何心隐传》。

标准，反观江右王门那些因讲学知名的同乡，对他们那种拘拘检桉的作态颇不以为然：“时吉州三四大老，方以学显，心隐恃其知见，辄狎侮之”，除了邹守益之外^①，他对江右王门诸子大概都不太恭敬。

何心隐算得上一个天生的组织者。他所建立的聚和堂（一称萃合堂），或许便是仿照乃师颜钧创建萃和会的办法，以宗族为基地，来推行他理想中的乡村建设模式。不过，与颜钧萃和会那种松散的讲学联盟不同，聚合堂在一开始，就被设计成一个严密的组织机构，它是一个集宗族学校、乡村自治于一体的管理机构。

宗族学校的首脑是率教，相当于校长，其下设辅教和率养以作为辅助。学校中的学生不论以前做何职业，在学期间，一律在校食宿，婚丧嫁娶也都“处有常条”，做了严密的规定。

率教之外又有率养，主要负责对宗族赋役田粮的征收，并设辅养以佐成之。辅养之下，命 12 人轮管每月钱粮，24 人负责每隔半月催粮，72 人每五天一班轮流征粮，合成为一年之数，以次周而复始。^②

何心隐这种严密的乡村建设规划大概是实行过的，尽管时间的长短不得而知。不过有一点还是要特别指出的，那就是这种实践本身的意义所在。

我们知道，中国传统的帝国政治体制，尽管本身专制、严酷，但由于资讯条件、经济能力等的限制，官方的政治权力始终难以直接达到县级行政组织之下。因此，维护政府对基层社会的控制，除了依靠大量的胥吏之外，势必要把一部分统治权力让渡

① 前揭耿定向《里中三异传》。

② 参《何心隐集》卷 3《聚和率教谕族俚语》、《聚和率养谕族俚语》、《聚和老老文》等。另可参《容肇祖集》第 336～340 页。

给在宗法型社会组织中，具有重要地位的乡绅阶级。这是宋代以后，民间宗族势力蔚兴的一个根本动因。专制政府不得已而为之的政策，得到了乡绅阶级的热烈拥护，为了适应形势的需要，民间甚至出现了一本打着朱熹的旗号，名为《朱子家礼》的著作，作为礼乐制度的范本而广泛地使用和流传^①。到了明代，宗族势力之强，其极端的例子甚至有对官方的司法制度越俎代庖之嫌^②。

王守仁在巡抚赣州时，曾经为了基层控制的需要设立十家牌法，制订乡约，这是对宋明以来乡村自治运动的重要推动。那以后，王门后学执政一方者大都致力于此一举措在各地的推行。在学者们的心灵图景中，乡村自治的展开，是理想中三代社会的重现，因此，以讲学为契机，为之呐喊、鼓吹，做力所能及的具体实践。这种想法与乡绅阶级增加自身权力的欲望合流，很快便蔚然成风^③。

宗族势力的发展是一把双刃剑。作为官方势力的补充，它协助帝国政府对基层民众进行有效控制；但作为一种权力实体，它又可以使势力范围内的民众免遭专制权力的过分凌轹，何心隐

① 清代学者王懋竑曾作《家礼考》，认为《家礼》非朱熹所作，可参《四库全书总目提要》卷22《经部·礼类四》的有关评论。事实上，无论《家礼》是否朱熹的作品，既然以他的名义流传，便都不影响其客观效应。

② 此可以明代前期学者罗伦为例，罗氏推行乡约，主持族政，“族人有为盗者，必亲置之死地”。因此同一时代的大儒章懋便批评他：“赏罚，天子之柄。而有司者奉而行之，居上治下其势易行。今不在其位而操其柄，已非所宜，况欲以是施之父兄宗族之间哉！”参沈佳《明儒言行录》卷5《罗伦传》。

③ 沟口雄三认为，在晚明以东林派人士为代表的一股新的政治势力，“在官则是对抗皇帝的一元性专制体制，在乡村则以中坚地主阶层（按与大地主阶层相对）的身份，在其主导权之下，谋求安定和强化地主制式的结构”。龚颖译：《所谓东林派人士的思想——前近代时期中国思想的发展变化》，前揭《中国前近代思想的演变》，第431页。

的聚合堂无疑便是这样一种组织。在《聚合率养谕族俚语》一文中，他批评了民间自发的“夫我之田产，由于亲之所遗，似非君之所赐”，这种无政府主义的倾向，反复论证了统治权力（即“君”）本身存在的合理性^①。因此他主张“尽分以报君上之赐”，按时缴粮纳税。但同时，“尽分”之后的民众，由于完成了自己应尽的义务，自可以堂堂正正，不必像往常那样“千思万虑，甘费其财，以行贿赂，以求免其所重费，又图侥幸以蠲其所轻费而后已”。这样一种思想倾向，由于有宗族势力为后盾，它同时也具有了和地方政府讨价还价的筹码，因此当地方官有“赋外之征”的时候，何心隐便“遗书以诮之”，公然加以反对。^② 中国的民间社会，假若可以生出“法治”的根芽，这便是极有特色的一例。

何心隐聚合堂的成立，出于王艮安身立本的大成师道之学的刺激。这种现象为晚明的师道复兴运动注入了新的活力。至此，作为君道对立面的师道，正式有了在现实社会中的权力实体作为依托，不必仅仅由师道的提倡者本人，“修身以见于世”，从被动的待人取法，到主动的向外传播。颜钧的学说尽管已经有民间宗教的倾向，但是由于他本人行事张皇见龙，徒众很快星散，没有形成大的气候。何心隐则一开始就把师道复兴的实践，依托于现实的权力结构当中，同时自身又具备极强的组织能力，因此迅速使专制权杖的持有者感受到来自一种不同力量的威胁。这种威胁在本质上是师道对君道的威胁，是民间势力对专制权力的威胁。

何心隐建聚合堂大约在嘉靖二十五（1546）年以后不久，其后直到嘉靖三十九年他变易姓名周游四方，对这十几年间的事迹

① 这种论证必须从上一章所谓“公共性统治关系”的角度加以看待，不能简单地以提倡君权加以否定。

② 《明儒学案·何心隐传》。

我们所知寥寥。根据他本人的自述^①，以及何子培在《明儒梁夫山先生年谱》中对相关材料的考察，只知道这期间他曾与一个讲究“纯阳道法”的方士阮中和交往过两次，并于嘉靖三十七年（1558）在南北两京，与程学颜、其弟程学博、钱怀苏、罗汝芳、耿定向等相识，其余的就不得而知了。

不过可以肯定的是，大约在嘉靖三十八年左右，何心隐曾经一度被罗织下狱。下狱的理由及经过，因为记载的歧异，大概有这样三种说法。官方的说法是他“以侵欺皇木银两犯罪，拒捕，杀伤吴善五等六命”^②；友人邹元标则以为“粤寇窃发，将抵邑城，邑令暨诸缙绅议毁近城内外居民，而公独持不可……开罪贵势，削名被毒，欲置之死”^③；黄宗羲则把这件事记载为“会邑令有赋外之征，心隐遗书以诮之，令怒，诬之当道，下狱中”。邹元标的说法因时间有误，容肇祖已经予以反驳，因此可以考虑的只有其余两种观点。

嘉靖时代，由于明世宗更定祀典、重建宗庙，以及崇祀道教、修筑各种“神仙长年之殿及珍台闲馆”之需，每年都要从湖广、四川、贵州等地采运大批木材，甚至专设总督以董其事，“自江淮至京师，牌筏相接”，其扰民的程度与宋徽宗的“花石纲”一般无二^④。因此所谓“皇木银两”，极有可能便是明政府把采运木材的费用向其他地区的百姓赋外加征。它已经远远超过了地方政府的一般性越轨行为。正因为这样，后者才会“诬之当道”，强加以“侵欺皇木银两”的罪名，企图予以逮捕。双方大概由此发生冲突，何心隐于是“拒捕，杀伤吴善五等六命”，被

① 何心隐被捕后的一系列自述，载于《何心隐集》卷4。

② 前揭王之垣《历仕录》。

③ 参邹元标《梁大山传》。据容肇祖考证，嘉靖辛酉粤寇云云，是发生在其后的一件事，大概与何心隐无关，邹元标可能是道听途说。

④ 过庭训：《本朝分省人物考》卷23《李宪卿传》。

定为绞刑。其后江西巡抚何迁等人心知其冤，予申上下其手，释其重罪，改戍贵州。适值程学颜在浙江总督胡宗宪的幕府，于是力荐其才，胡宗宪为之“遗书黔阳，以礼聘之”^①。

二 会：“孔子家”

嘉靖三十九年（1560），何心隐来到京师。在此期间，他利用讲学作为招牌，“辟四门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之”^②。这其中大概便包括后来用密计扳倒严嵩的方士蓝道行^③。考虑到何心隐与徐阶亲信耿定向的密切关系，那么把后一事件看成徐阶与何心隐等人的共谋，似乎也并不为过^④。

由于以上这些颇具传奇色彩的经历，何心隐被当时人视为侠义之士。何心隐对此大概也颇有察觉，甚至还专门撰文辨别他之所以为侠与世俗之侠的不同。在他看来，侠义的精神本来是儒门

① 何心隐入狱后复出的背景原因，《明儒学案》认为“孝感程后台（学颜）在胡总制（宗宪）幕，檄江抚出之”。邹元标则认为“幸宪副养白冯公、巡抚古阳何公（即何迁）心知其诬，释重罪，改戍贵州。浙江总制胡梅林公稔知其才足以济艰拨乱，遗书黔阳，以礼聘之，赞谋帷幄”。容肇祖根据《明儒学案》“檄江抚出之”一语，以为何心隐“当时已定罪，未解往贵阳，江西巡抚又是胡宗宪节制的，故出之易易了”。其实邹元标以为何心隐入狱是在辛酉固然不对（见前），容肇祖所言亦有误。考胡宗宪初巡抚（南）直隶、浙江、福建，嘉靖四十年方节制江西，而江西巡抚何迁嘉靖三十九年总督漕运，至嘉靖四十年四月又升为南京刑部右侍郎（《国榷》卷63），安得受其节制？此由容肇祖过分迷信黄宗羲所致。比勘诸说，出狱原因似以邹说为是。

② 《明儒学案·何心隐传》

③ 《万历野获编》卷8《计谄》：“严氏败，亦由术士蓝道行扶乩传仙语，称嵩奸而阶忠，上元不诛而待上诛。时皆云华亭实使之”。按，徐阶、高拱等晚明政治家皆与这群侠客型讲学家交往密切。大侠邵义、方与时是高拱的党羽（见下），传说为何心隐门人的吕光（或云吕光午，或云曾光），便是徐阶的入幕之宾。参《万历野获编》卷8《吕光》。狂侠派遭到打击，和彼辈与政治联系紧密有关，详下文。

所固有，“圣贤之道之所以无不范也”。关键在于不能只是用此精神“诚其一己之侠之意”，只“养其一己之侠之气”，而应该“明明德于天下之诚”。换言之，以侠义之士激进的热情来实现“以天下为己任”的仁人的使命，这种境界本身便超越了世俗侠士们的一般行径^①。假如说颜钧也算一个江湖大侠，那么他的侠只在于行动，到了何心隐这里，则具备了足以自圆其说的正式理论。当时人把他看成“其材高于山农而幻胜之”^②，是有道理的。

何心隐所建立的会，就是这些儒侠，或者说具有侠义精神的儒者们的社团组织。这种会有点儿像“家”，只不过其成员非父子夫妇，而是师弟朋友，故又称“孔子家”^③。我们知道，在传统的儒家政治理论中，在个体的“身”之上，人与人的交际环境不外乎三种：家、国、天下。这之中并没有会的地位。朋友尽管作为五伦之一，但却被排除在三纲之外，师弟也仅仅属于“六纪”之列。何心隐极力强调师友的地位，把师看成是“道之至”、“学之至”的至善；把友视为“天地之交”，道和学都尽于此^④。从传统的重视君臣父子夫妇三纲，转变为凌师友关系于一切人伦关系之上，这本身便是一个革命性的转变。若干年后，西洋人利玛窦所著的《交友论》之所以会风靡一时，和晚明学者的这种风气大有关联。

由师友组成的会，它“取象于家”；师友轮流来主会，“取象于身以显乎其家”。但是会并非传统的家，也并非仅仅取象于家，

① 《何心隐集》卷3《答战国诸公孔门师弟之别在落意气与不落意气》。

② 王世贞：《嘉隆江湖大侠》。

③ 何心隐“家”的概念极为重要。耿定向《里中三异传》：“姚江（王守仁）始阐良知，而未有身也；泰州（王艮）阐立本旨，知尊身矣，而未有家也；兹欲聚友以成‘孔子家’。”由“心一身一家”的演变，可知泰州师道派由个性主体的张扬，一步步发展为通过社会组织与现行专制权力对抗的真实轨迹。

④ 《何心隐集》卷2《师说》、《论友》。

它把上农工商的身家都包融在其中，君子用之“以显以藏”。换言之，会是君子（无论他是上农工商）应然的存在方式。会既然具有存在的合理性，何心隐于是大胆预言它的前途：“会将成象而成形矣。”^①在他的心目中，人和人将会用“会”这种形式组织起来，会将成为一种新的社会组织形式。中国社会假如说开始具有近代的因素，各种民间社会组织的形成，应该是重要的尺度之一。

颜钧曾经自比于“亢龙”，只不过他把相关的定义做了修改，“如此安身以运世，如此居其所，而凡有血气莫不尊亲，是为亢”^②。这种亢，它不必与悔相连，不必担心“曲高和寡”，它是乾阳“时乘六龙以御天”的极致。何心隐则对此又有所发挥，在使“凡有血气莫不尊亲”的目标不变的情况下，他提出了自己对“潜龙”的看法。在他看来，一个真正的君子（或大人），在社会活动的取向中，只有“成功”与“用功”两个方面，并没有潜、见、惕、跃、飞、亢等因时的趋避。传统所谓“潜龙勿用”主要是指功成身退，如伊尹、周公；或者是“潜以成功”，如伯夷、叔齐；孔子则不然，“用功而潜，潜而用功者也，非成功也，虽成功亦用功也。况孔子之用功，非惟用功于潜也，推而六位，莫非用功之位也。非成功也，成功于乾也。乾非龙用，龙以位而成也。乾则时乘乎六位，而时乘乎六龙者也。不必用功而功成焉者也，大成也”。换句话说，孔子因其大成，因此孔子之道可以统摄“六龙”，其他如伯夷、伊尹之辈，仅能当其一爻而已。因此孔子之道是一个生生不息、永远处在“用功”状态，进行不懈努

① 《何心隐集》卷2《语会》。这一点侯外庐已经注意到了，并认为何心隐的“会”是“一种社会运动的集团”，这是很有见地的。参《中国思想通史》第四卷（下），第1022～1044页。

② 《颜钧集》卷6《耕樵问答·晰大学中庸》。

力的过程，这才是“天行健，君子以自强不息”的真谛所在。

孔子之道既需不断地“用功”，那么孔子“成功”的时候又将是什么样子呢？“伊周虽圣，群龙也。群龙成功，不敢居也，不容以不潜也。至若孔子之成功，自有广居以居，而无有乎或潜者也。非惟无潜，且无见、无惕、无跃、无飞、无亢也”^①。言下之意，只有孔子之道才能真正统摄一切，无可无不可。

何心隐的“用功”表征着他所建立的会是一种生生不息的进取状态；他所谓的“成功”，则暗喻着这种会在未来所能取得的某种成就。功成而居，更有直接向现实政治，向君道挑战的嫌疑。从王艮的见龙在田，到颜钧的亢龙不悔，再到何心隐正式六龙御天、功成而居，师道复兴的思想至此已经发展到了极致。

嘉靖四十年，何心隐利用蓝道行设计使严嵩失宠，但是直到第二年严嵩方才去位，在此期间他的势力仍在。何心隐不得不逃离京师，踉跄南奔，并大约在此时正式更名以避祸。严嵩下台以后，何心隐四处讲学，踪迹不定^②，直到万历四年，在官府的再一次通缉之下，重新开始其流亡生涯。万历七年三月，南安把总朱心学把他逮捕于祁门，之后递解浮梁、鄱阳、余干、进贤、南

① 《何心隐集》卷2《论潜》。

② 在这段时期内值得重视的一事乃是何心隐与当时家居莆田的三一教领袖林兆恩的交往。据林兆珂《林子年谱》，何心隐曾对林兆恩说：“世间有四件大事都被人做了……儒道释大事也，已为孔老释迦做了，此后只三教合一是一件大事，又被吾子做了”。《林子年谱》系此文于嘉靖三十八年己未，马西沙、韩秉方在《中国民间宗教史》中已指出其误，但系之于嘉靖四十一年至嘉靖四十三年，却不详何据。考《何心隐集》卷4《上祁门姚大尹书》，云嘉靖四十年“南游福建，访于林”，“于林宅五十四日，即知林之所学非元所学也”。《何心隐年谱》疑此林某即林兆恩诚是。如此，则何、林相见似当在嘉靖四十年。何心隐自言学术与林兆恩不同，则《林子年谱》所记，只能说是学者间相互恭维之语。何心隐本人致力于结“孔子家”，对三教合一并不太感兴趣。二者间的分歧，在某种意义上正是师道派与会通派的分歧。《林子年谱》见同野潜龙《明代文化史研究》附录。

安，六月至湖广，毙于湖广巡抚王之垣的杖下^①。

无论何心隐是否真的具有谋反的企图，他至少还不失为一个表里如一的侠义之士。他对师友的热忱，对自己所建立的会的关爱，都是终其一生的。何心隐死后，遗骸被合葬于挚友程学颜的墓旁^②，而他自己还念念不忘在求仁会馆中春秋设祭^③。他的会馆，是以“求仁”为名的，那是他生命意义之所在。

三 “妖逆”的集团

万历四年以后何心隐被通缉的原因，据王之垣的说法，是由于他聚众扰害四方，甚至与谋反的妖人为伍。对此，以往的研究者聚讼最多。争论的理由前面已经指出了，那就是学者们大都根据对某一立场的认同来取舍文献材料，并不曾真正地去直面历史的本身。官方爰书诬陷的可能性并不能说没有，黄宗羲等人的记载根据前面的考证也大有问题，既然无法起何心隐于地下，谁又能为之评判是非曲直？更何况即使真是何心隐复生，作为自我辩护的一方，其记载的可信度也要大打折扣。一句话，对于官方所说的，何心隐具有谋反的企图，根据现有的材料无法得到证实。当然，正如一枚硬币的两面，无法证实也就同时意味着无法否

① 何心隐的死期，容肇祖认为是在万历七年九月初二日。此论大概本诸《何心隐年谱》所云“先生死之翌日，周合川（即周良相）为文设祭而哭之”这一断语。《何心隐集》附录收周良相的祭文，言“予己卯九月初二日，闻梁夫山先生卒于非命。初二日，设灵位饌仪，含泪为文以恻之”云云。则九月初二日乃所闻之期。《年谱》已指出何心隐被杖杀于万历七年六月，但误言“死之翌日”，周良相为文设祭；容肇祖大概有感于“六月”与“九月”不相统一，同时又对周文误读，其误更甚。

② 有关何心隐后事，可参邹元标《梁夫山传》；袁承业《王心斋先生弟子师承表》；前揭陈士业《答张谕宿书》。倘诸说不误，那么何心隐大概先由王之垣、吕光午等草草安葬，万历十一年，时张居正已卒，才正式迁至孝感。

③ 《何心隐集》卷4《遗言孝感》。

认。在历史研究中，现代司法制度中的“无罪推定”原则，似乎并不适用。

然而，正如鹿可以被看成马一样，何心隐到底是什么并不重要，关键在于他是否被看成什么。这样，考察何心隐遭受迫害的原因，就不在于他是否真有类似的图谋，而应关注他为什么会被视为造反的领袖。

何心隐本人在京师召集方技杂流，以讲学为号召，颇能为他所利用，其政治能力是极强的。同时以权谋之术除掉专横跋扈的内阁大学士严嵩，尽管颇为时人所快，但对后来继严而起的当权者来说，却不能不被看成是一个潜在的威胁。因此尽管在野讲学，其实却被深深地卷入到复杂的政治斗争中了。

明代嘉、隆、万三朝交汇时期的中央政局，实际上是一幅徐阶、高拱、张居正三位内阁首辅之间的相继倾轧图。徐阶在除掉严嵩之后，“以威福还主上，以刑赏从公论”，以宽大之政矫前者苛严之弊。加上本人又与王门讲学诸人的密切联系，很快便博得上大夫的拥护，“于是论者翕然推阶为名相”^①。然而尽管打着“以威福还主上”的旗号，徐阶所谓“主上”似乎仅仅是指明世宗^②。继位的穆宗朱载堉不仅庸儒无能，而且好色贪杯，大权基本上掌握在徐阶手里。后者乘机着手实行了一系列有利于外廷的改革，其中包括释放嘉靖大礼得罪诸人，甚至对宫禁之事也指指点点。这样，不仅“中官多侧目”^③，穆宗在裕邸时的老师，此时也已晋升为内阁大学士的高拱，便极力试图扳倒徐阶，为新近从龙的这个权贵集团张目。

① 《明史》卷213《徐阶传》。

② 据范守己云，他在徐阶处所见明世宗与徐阶往还奏章，“帝一一省览审定之，有不留数字者。虽全当帝心，亦必更易十数字，示明断。有不符意则驳使再拟，再不符意，则别札谯让或谴责之矣”。参氏著《皇明肃皇帝外史》卷46。

③ 《明史》卷213《徐阶传》。

隆庆初年的政治与嘉靖初年相类，徐阶也有点儿像杨廷和^①，主要借外廷的势力来钳制皇帝。高拱还不太清楚徐阶的势力到底有多大，命御史齐康进行弹劾。岂料反弹的势力竟使身为最高统治者的皇帝也束手无策，“九卿以下交章劾拱誉阶”^②，于是高拱引退，齐康被罢。

隆庆二年徐阶退休，内阁中只剩下李春芳、陈以勤、张居正。李、陈二人碌碌无为，为张居正所轻。转年八月礼部尚书赵贞吉入阁，尽管排名居末，然而动以前辈自居，令张居正这样桀骜不驯的人物难以忍受。张居正身为徐阶的门生，又曾经和高拱有过同僚之谊^③，因此在徐、高之争中基本保持中立，但对赵贞吉却不再客气，亟欲除之而后快。由于赵贞吉名望甚隆去之不易，只好重新召回极富才干的高拱，二人联袂行事。

一山难容二虎。随着赵贞吉的致仕，由于失去了共同的敌人，高拱、张居正又隐然成为竞争对手。两个人都与中官联系密切，又都做过皇帝的老师，在竞争中不相上下。在隆庆六年朱载堉一命呜呼之际，又同为顾命大臣共同辅政。

岂料，尽管曾专门撰文讨论过权术的问题^④，身居内阁首辅的高拱在权术的实践中却并不灵光。事实证明还是那位城府更深的张居正尤胜一筹，在明神宗继位伊始，就利用其生母李氏、中官冯保的力量，把高拱逐出权力中心之外。高拱虽然下台，但虎

① 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷末，野史氏曰：“若廷和、阶者，俱教时宰相也。”

② 《明史》卷213《徐阶传》。

③ 有关张居正的政治经历可参下编第二章第一节。

④ 高拱有关权术的思想可参其《问辩录·论语》（流水点校《高拱论著四种》），对这一问题的已有评论可参葛荣晋《中国古代经权说的历史演变》。按，高拱把经看成是“有定之权”，权则是“无定之经”，与传统的经权论颇有不同，反而与王守仁、耿定向等的观点大致无异。参下编第一章第二节有关耿定向“慎术”思想的讨论。

死余威在，张居正、冯保等人仍视之为眼中钉、肉中刺，不仅对他的党羽亲信大肆打击，而且还策划王大臣一案，阴谋构陷。^①在罗织高拱亲信的过程中，一个在当时很有声望的人物，不可能不进入到张居正的视野之中。

这个人，就是黄陂人方与时。

方与时本名一麟，自号湛一，嘉靖间曾以弱冠为诸生。初婚不久，大概与妻子关系不好^②，跑到太和山“阴习摄心术”，并学会了用锡化银的炼金术，可能也因此学习了一些医道和武功^③。方与时本来聪慧异常，加上“静久生明”^④，又身具这些颇为不凡的技艺，大概用世之志未泯，于是重归方内，遍寻当世的名流高士。当时毗邻唐顺之正养望在家，名重海内，天下人欲一见而不可得。方与时以异人的形象去拜访，受到了热情的接待，并由此与罗洪先等人交好，声明大噪，人称“湛一夫子”而不名，“士绅相艳奇，以为子房、长源复生”^⑤。

方与时暴得大名，但不久因与罗洪先交恶，重新回到了家乡。黄陂所处虽非通都大邑，但据说“四方剑侠之客辐辏其门，皆云访方夫子讲大事”^⑥。当时乡居在家的耿定向也曾前往访问，从此又和耿定向订交。不久，适遇程学颜、何心隐集会矿山，车骑雍容，四方士绅杂流无不与会。方与时自然也在参与之列，并

① 对这一事件的考察，参阅樊树志先生《万历传》，第35～42页。

② 前揭耿定向《里中三异传》。

③ 《徐氏海隅集·文集》卷43《方与时传》；前揭耿定向《里中三异传》。按太和山明代有二，一在广西，一在湖广，后者即武当山。方与时本湖广黄陂人，则此太和山极可能即武当山。又，伍袁萃《林居漫录·别集》卷4载太和山道士殿辱襄阳太守一事，可知时人所言太和山多指武当山。徐学谟《方与时传》太和山作太岳山，后者一名霍山，在今山西，恐误。

④ 《明儒学案》卷32《泰州学案一·方与时传》。

⑤ 《徐氏海隅集·文集》卷43《方与时传》；耿定向《里中三异传》。

⑥ 《徐氏海隅集·文集》卷43《方与时传》。

由此与何、程二人相识，在他们的劝说下，欲仿方士陶仲文之故技，谋求“以所学术干上”^①。

方与时首先回家向叔父借了千金，“为薊北游”。恰逢“都门二三老阴招之”，于是挟资入京，住在广慧寺，待时而动。由于有当道大老为后盾，“都门名公亦多与往还”，这之中便包括后来官至内阁首辅的张居正。据说张居正与方与时会面后，曾对耿定向品评其人，说道：“昨晤山人，视其神情中若有所为者，机达于目矣。”耿定向后来把方与时欲“以术干上”的意图告诉了他，张居正颇不以为然：“方生此鼓从此挝破矣。”^②

当时严嵩尚未去位，其子严世蕃听说方与时善黄白之术，“欲治之挟贿”。李春芳（大概即前所谓“二三老”之一）知道以后，密告耿定向，适值后者巡抚甘肃，顺便携其归乡。回家不久便被前妻之家诉讼，终因耿定向之力而获免。于是“复出游汴、洛、郟、郢间，流言籍籍起”^③。徐学谟所说的方与时曾“约无赖辈往海上侦事情”等事^④，大概就是此际的流言。因此耿定向之弟耿定理命其父兄强召其还乡，以防不测。方与时这才“于白云山中筑室下帷，且孜孜为导乡善俗事”，又似乎颇像一位循循儒者了。耿定向后来曾经慨叹，假如不是由于外力所激，方与时或许将“勉老里中一学究”，不会有后来的狼狈不堪了。

这外力的源头，便是那位以讲学为名高的江右王门学者罗洪先。

罗洪先字达夫，别号念庵，吉水人。嘉靖八年状元，授翰林

① 耿定向：《里中三异传》。按，耿定向访问方与时的时间大概在嘉靖三十八年（1559）其归省时。参《耿天台先生全书》卷8《观生记》。

② 《耿天台先生全书》卷8《观生记》，时间为嘉靖四十年，耿定向是年出巡甘肃。

③ 耿定向：《里中三异传》。

④ 《徐氏海隅集·文集》卷43《方与时传》。

院修撰，不久告归。加之父母相继去世，直到嘉靖十八年才被召为左春坊左赞善。第二年，由于明世宗屡屡托病不朝，激愤之下，与好友唐顺之、赵时春一起，上书请以下一年元旦朝见东宫太子，招来明世宗的疑忌，三人一同被削职为民。

同王畿因伪学罢归一样，罗洪先等人被撤职以后，反而在朝野获得了巨大的声誉。加上罗洪先本人躬行践履，又私淑王守仁，和邹守益、欧阳德、聂豹等一起，奠定了江右王门在学术界的崇高地位。方与时一经此辈品题，声名鹊起；一与他们交恶，清望尽销。在某种意义上，邹守益、罗洪先、唐顺之以及稍后的著名文人王世贞，都在当世“名坛”起着“月旦评”的作用^①，举之可以上天，按之可以入地。

罗洪先尽管晚年追宗王学，黄宗羲所谓“晚彻悟于仁体”^②，但其实至少在中年以前于王学疑信参半。聂豹力倡“归寂”之说，虽有退转到陈献章“静中养出端倪”的嫌疑^③，但惟独罗洪先信之甚笃。而且“不择方内方外，一节之长，必虚心咨请，如病者之待医”，阅《楞严经》，得“返闻之旨”^④；受阮中和医病，传纯阳道法^⑤。由于与方士们关系密切，以至死后被盛传为升仙。

罗洪先和方与时通过唐顺之相识以后，方与时先是受其影

① 明清时代有“名坛”一说，参《儒林外史》第十七回。

② 《明儒学案》卷18《江右王门学案三·罗洪先传》。按罗洪先初于王守仁不称门生，只称后学。其后在钱德洪、王畿等的证明下，于《王阳明年谱》编订时改称门人。

③ 耿定向《观生记》嘉靖三十六年丁巳：“余闻乙卯（嘉靖三十四年，1555）罗文恭（洪先）曾习静于明道山中，因访其门徒训之曰：‘先生在此，作何功课？’曰：‘闻诸先生云，学须静中得一番光景，方有入路，白沙所谓养出端倪是也。’”又，同书嘉靖四十二年甲子，王畿语耿定向：“此方今第一人也（指罗），奈于当下良知尚信不及耳。”

④ 《明儒学案》卷18《江右王门学案三·罗洪先传》

⑤ 参《何心隐年谱》嘉靖二十八年乙酉（1549）。

响，“斤斤检斥，即一茶一扇馈遗亦不苟受也”。不久，方与时以“静中恍见，端倪始得”约他和王畿一同入山修行，二人不顾“吉州诸长者”的一致反对，一起来到方与时的家乡道明山。罗洪先后来久无所得，怀疑受了欺骗，“愤悔至发疽”，回家之后夫人又已经死去，未及与之诀别，更是悔之无及。不久方与时又来到吉水求见，甚至提出筑室受业终身，都被罗洪先严词峻却^①。罗氏作为一个道学家尽管可以落下“疾恶如仇”的美名，但与王守仁和王艮相比，至少也可以说他毫无容人之量。方与时再一次回乡，因此与何心隐、耿定向相交，这在前面已经指出了。

隆庆三年，罗洪先的弟子胡直作了湖广督学^②，因方与时以前曾欺骗乃师，命令有司予以逮捕。方与时慌不择路，投靠了大侠邵义，一同进入高拱的幕府。隆庆六年高拱下台，邵义被杀，方与时逃匿太和山，不久病死，年仅48岁^③。

张居正和方与时认识，对于这个名声很大的人物没有理由不注意，更何况后者一度成为权力竞争对手高拱的亲信徒党。加上方与时和江湖侠客们的广泛联系，这批人的能量又是如此之大——万历初期京城就有两位皇亲被杀，影响很大^④，那么张居正对这些侠客们的态度也就可想而知了。当时他刚刚升任首辅，极力推行考成法、一条鞭法，本意虽在挽救明帝国的危亡，但他不是对传统政治体制给予制度上的创新，而是实行极其高压的铁腕统治，这样势必激起朝野之士的反弹。在此情况下，张居正所最惧怕的，便是新老政治反对派的相互联合。尽管我们不清楚他对何心隐与方与时之间关系的了解程度，但至少应把他们看成同

① 耿定向：《里中三异传》。

② 郭子章：《蠙衣生粤草》卷6《胡庐山先师行状》。

③ 耿定向：《里中三异传》。

④ 参周宾所《识小编》。

一类人物。因此，当万历四年春天两名吉安人傅应祯和刘台相继弹劾张居正之后，仅仅相隔几个月何心隐便被通缉，两者之间的联系难免不令人生疑。第二年吉水人邹元标上书反对张居正夺情^①，另有一个盛传为何心隐弟子的大侠曾光在贵州阴谋造反，所有这一切，想必都让张居正再一次坚定了通缉何心隐的决心^②。或许在他看来，何心隐阴谋叛国未必，但至少是要推翻他个人的统治。

关于曾光谋反的大致情形，当时人是这样记载的：

今上（万历）丁丑、戊寅间，有妖人曾光者，不知所从来，能为大言惑众，惯游湖广贵州土司中，教以兵法图大事。撰造《大乾启运》等妖书，纠合倡乱，彼中大吏协谋图之。为宣慰使彭龟年所赚，并其党缚之。二省上其功于朝，黔抚何起鸣等、楚抚陈瑞等及龟年俱拜优诏厚赏，而曾光竟遁去。上命悉诛妖党，严缉曾光，以靖乱本。

时有江西永丰人梁汝元者，以讲学自名，鸠聚徒众，讥切时政。时江陵公（张居正）夺情事起，替出重天，汝元因指切之，谓时相蔑伦擅权，实召天变，与其邻邑吉水人罗巽者，同声倡和，云且入都持正议，逐江陵去位，一新时局。江陵恚怒，示意其地方官物色之。诸地方官居为奇货，适曾光事起，遂窜入二人姓名，谓且从光反，汝元先逮至拷死，

① 何心隐自己亦以此为嫌疑，参《何心隐集》卷4《又与鹤山（邹元标）书》。

② 《万历野获编》卷8《邵芳》：“心隐亦江陵所深忌，因示意楚抚王之垣、按院郭思极置之法。心隐每大言，欲去江陵不难，其徒皆信之。”又云：“时楚人李幼滋为工部尚书，正江陵入幕密客，素以讲学为心隐所轻，故借江陵之怒以中之。”另外《何心隐年谱》附录有《台州志·王亮传》：“江陵夺情，永丰老儒梁汝元以诗投劝其终制，江陵怒，授旨有司，会湖广、贵州界获妖人曾光，窜入汝元姓名，云谋不轨。”后说或得自道听途说，未必准确。

罗巽亦毙于狱。

光既久弗获，业已张大其事，不能中罢，楚中抚臣乃诡云得获曾光，并罗梁二人，串成讞词，上之朝。江陵亦佯若不觉，下刑部定罪，俱从轻配遣，姑取粗饰耳目耳。至于曾光者，亦在爰书配发数内，然终不知其踪迹何在，真游侠之雄也。若罗梁二生，唇吻贾祸，不过何心隐流亚耳。近日李卓吾，直以梁汝元即何心隐托名，此固妄谈不足凭，然何亦吉安人也。^①

这里虽误把何心隐、梁汝元当成二人，但基本情况大体属实。只不过说张居正对诡获曾光“佯若不觉”，其实不然，现有张居正给湖广按察使郭思极的信函可证：

缉获妖犯，解赴贵州审质诚便，但彼中渠魁（当指何心隐、罗巽）已决，无与质证，独卷案存耳，恐亦无以正其罪也。杨仲魁即曾光之说，似未必然，且彼既认传书一事，则亦知情藏隐之人，不必论其妖书（当指《大乾启运》）之有无也。若今日即以为曾光而诛之，万一后获真犯，何所归罪？惟公慎之。^②

张居正、郭思极等人早已把何心隐当成了妖逆的“渠魁”，而他自已却还在被押解的途中上书郭氏百般置辩^③，其实无异于与虎谋皮。写到这里，又不禁为他这个极有可能是政治斗争牺牲品的人物感到可悲了。

① 《万历野获编》卷18《大侠通免》。《明神宗实录》的记载与此略同。

② 《新刻张太岳先生诗文集》卷31《答楚按院郭龙渠》。

③ 《何心隐集》卷4《上湖广郭按院书》。

四 必学必讲

无论何心隐被杀的真实原因何在，这一事件本身都给当世造成了这样一种印象，张居正试图借此来打击弥漫朝野的讲学活动，事实上，这一行动也确实和张居正所要推行的文化政策极为吻合，因此把后者看成原因之一，也同样未尝不可^①。历史本身往往就是这样的复杂。

何心隐自己也是这样看的，自言受到通缉之后，本欲“以生平所蓄谬发《原学原讲》万有余言一册”，“诣阙鸣之于朝廷，以鸣于天下”^②。

《原学原讲》是何心隐为当时的讲学运动提供理论依据的一部著作。其内容的核心有二：一是证明讲学的必要性（必学必讲）；二是证明为什么要采用“孔子家”这样的讲学形式（必如此学，必如此讲）^③。

“学”和“讲”被何心隐看成是作为个体的人，其最根本的存在方式。他以为，《尚书·洪范》所提出的“敬用五事”——即貌、言、视、听、思，是人之所以为人的基本功能，“学”和“讲”的根据就出自“貌”与“言”。

“貌”指一个人的容仪，引申开去，任何“有形之类”也都有貌，它所指称的，是一个存在物本身所能展示或呈现出来的外在形象。对于其他“有形之类”来说，它们所呈现出的，当然是一种自然的状态。但人之所以为人，就在于作为社会存在物的他决不仅仅是自然的，他更能够把自己的精神世界外化到仪表中来，而这种精神依照儒家的标准当然是敬肃孺慕的，

① 对张居正打击讲学活动的探讨，可参下编第二章第二节。

② 《何心隐集》卷4《上南安康二府书》。

③ 《原学原讲》一文载《何心隐集》卷1。

这也就是《尚书·洪范》所说的“恭作肃”；外化之后的精神表现在容仪之上，则是谦恭有礼，即所谓“貌曰恭”。作为一个刚刚出生的自然人，他与任何“有形之类”是没有什么差别的，而自然人之所以逐渐转化为真正的“人”，真正能做到谦恭敬肃，势必需要有一个“学”的过程。因此，“学”是人之所以为人的必经之途。

“言”是指一个人的语言，类比其他，任何“有声之类”也都有言，都能发声。同样，人的语言和其他“有声之类”也不一样，它的基本尺度是能够进行合理的表达，这也就是《尚书·洪范》所谓“言曰从”；表达合理方才使名副其实，于是诸事无碍，进而达到天下的大治，此即“从曰义”。从自然的发声，到名实相符的过程，便是“讲”。因此，对于人之所以为人来说，“讲”同样是与生俱来的。

“讲学”是一个“求仁”的过程。仁者，人也，因此讲学也就是使人得以摆脱“物性”，成为一个真正的“人”的过程。由于“学”和“讲”都是与生俱来的，那么讲学的活动也必是如此，它就决不能仅仅归原于孔子。在人类的历史之初，伏羲画卦，大禹衍畴，尧舜都俞吁咈，汤尹誓诰训命，以至高宗、傅说、文、武、周公，又何者非学，何者非讲？所不同的，伏羲、尧、舜、禹、汤、伊尹大概淳朴未浇，“隐隐学而隐隐讲”；至高宗、傅说、箕子、文、武、周公，文明渐盛，则“显显学而显显讲”。所有这一切到孔子那里集大成，那就是“显显以学以讲名家”，必学必讲。

但是，孔子尽管学《易》讲《易》，学《洪范》讲《洪范》，但却仍以“学之不讲”为忧，为什么？

在他看来，《易经》之数以“九”为极，文王得之用其“元”，孔子得之用其“仁”，而仁是使《易经》达到九数的极致；《洪范》之数（指敬用五事）以五为终，武王得之用其“圣”，孔

子得之仍用其“仁”，而仁也是使《洪范》达到五数的极致。因此，孔子之所忧，是担心《易经》与《洪范》不能达到它们所“易”所“范”的终极境地。使《易经》的精神变通穷极的主宰是“太极”；使《洪范》的精神变通穷极的主宰则是“皇极”，而太极与皇极共同的主宰却是“仁”。正因为孔子用仁的精神，“以易乎《易》之所未尽易，以范乎《范》之所未尽范”，所以才能得出“自有生民以来，未有盛于孔子者”的结论。联系到当时在文华殿东室从伏羲到孔子座次的排列^①，便可知在野的学者强调孔子的伟大，正是反对道由上出，对官方以君道压制师道的做法表示深切的不满。

学和讲的根据既然是仁，而“仁则人也”，那么学和讲便是一个真正的人的应然状态。因此，“孔子以学以讲名家”，学是“学其孔子家”，讲则是孔子所论的“成家之成法”，这种“孔子家”，也就是前面所说的会，何心隐因此把自己所建的会称做“求仁会”。

何心隐的这些观点，在当时人看来是“承传心斋绪言，谭说孔学匡廓，甚辩”，但也同时预言了他“将有后灾”^②。在专制制度的统治之下，强权从来都比公理更为有效，辩论是没有丝毫用处的。

① 参上编第二章第三节。

② 耿定向《观生记》嘉靖三十九年庚申，引耿定理言。按耿氏此言，容肇祖等皆以为乃事后污蔑之词，理由是耿定理曾自言于何心隐处得“黑漆无人无门之旨”（参李贽《焚书》卷4《耿楚侗先生传》）。其实耿定理的学术注重了悟，注重个性的解脱（参下编第一章第二节），其与何心隐借讲会组织这一“孔子家”来弘扬师道的思想相去悬绝，更何况所谓“黑漆无人无门之旨”本身便隐晦难解，又安知耿之学何非郢书燕说？因此，至少从本书的角度来看，耿定向兄弟对何心隐学说的批评有着充分的理由。

第三章 会通与乐学

阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不致十分决裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂非复名教所能羁络矣。^①

黄宗羲的这一观感在以后的研究中曾被广泛引用，早已视为定讞。问题是，真实的情况确实如此吗？

说王学因泰州、龙溪而广泛流传，这一点大致上是不错的。在晚明，执思想界牛耳的王门后学当中，不曾受过王艮、王畿影响的人物可谓鲜矣，他们的学说无论是否被赞同，都一定会被研究被探讨，而无法轻易地绕过。然而，把二人的学术说成禅学，把王畿的影响局限于身歿，似乎并不符合历史的实际。事实上，倘从思想的内在传承上来看，被黄宗羲划归泰州学派的大部分学者，特别是王畿以下的数支，主要应被视做王畿的后劲。被后人同样看成泰州学人的李贽，尽管在王门弟子中“以心斋为最英

① 《明儒学案》卷32《泰州学案一·序》。

灵”^①，但是读其书而“无不喜”的，却惟有王畿^②。此外，罗汝芳因王艮亢高、王畿圆通而为之折中^③，周汝登、管志道继承其“无善无恶”论，都可以说是不刊的证明。

王畿的影响主要体现在王学会通派的形成。在第二期王学中，修证派与师道派都以“修身见世”相标榜，具有浓厚的政治野心。与之相比，会通派尽管在政治上的兴趣不减，却大抵随顺委蛇，缺乏明确的目标。那是一个松散的学术群体中，一批行动取向及理论归趋大致相同的思想者的集合。作为他们最首要目标的，不是“达则兼善天下”的济民经世，而是探讨自家的性命根因，追求一种可以作为生命依托的超越性的终极实在。换句话说，他们所需要的是自我的真正解脱。主宰着他们精神世界的，是一种挥之不去的宗教情结。

宗教情结，是人的一种终极关切。在此岸世界生活的个体，无可避免地要面对生存和死亡、意义和价值等问题。对死亡的恐惧，对永生的希冀，潜隐在每一个人的内心深处。现实当中的人们，由于生活经历、学养历程、先天气质等的不同，信仰也颇不一致。但是，真正的信仰又无不指向那令人烦恼不堪的死生之际。为了勘破生死，一代代宗教家、哲人为之做过不懈的努力。在晚明的士大夫群体中，追求彼岸的超越实在，而又不愿舍弃现实世界的种种所执，势必催生一种新的学说。这种学说重构的任

① 《焚书》卷2《为黄安二上人三首之一（大孝）》。

② 《焚书》卷2《复熊若侯》。又云：“世间讲学诸书，明快透髓，自古至今未有如龙溪先生者”。李贽还曾编《龙溪先生语录钞》八卷，并为之点评。其序云：“予尝谓先生此书前无往古，今无将来，后有学者可以无复著书矣。”李贽对王艮的真实评价可参本章第二节。

③ 参考上文荒木见悟说。

务，便落在会通派学者们的肩上^①。当然，由此生发鼓动而形成思潮，王学会通派在晚明社会的影响，又不仅仅局限于学者的自我解脱，而是具有更为广邃的时代内涵。

会通派的早期领袖是王畿，其后则有罗汝芳、李贽、杨起元、周汝登、管志道、陶奭龄等人。早期的学者尚仅援佛道人儒，到了晚期，荤素腥膻，百无禁忌，创造了晚明社会百家争鸣的多元文化格局。在会通的思想背景之下，王学不仅消解了自身，甚至还消解了传统意义上的儒学，因此道统论崩溃，诸子学开始复兴，博学考证思潮重新登上了历史的舞台。值得注意的，晚明西学也正是在这样的一种历史氛围下被中国的知识界乐于接受的。

第一节 王 畿

一 生 平

王畿字汝中，号龙溪，浙江山阴人。相较于他的朋辈、那些仕途得意的官僚型学者而言，王畿本人的生平事迹，显得有点儿简单。正德末、嘉靖初，年仅弱冠的王畿以高才领乡荐，正赶上王守仁自江西平濠而归，在朱学的颓势中，矫俗抗众，讲学林下，渲染着王学的新风。或许确实像不少野史所言，为王守仁所诱，或者是出于自愿的归依，总之至迟在嘉靖二年癸未，王畿都

① 值得注意的是，在一个现代佛教徒的眼中，本书所谓会通派的大部分学者如李贽、杨起元、管志道、焦竑、袁黄、陶奭龄、赵贞吉等都是佛教中的居士，并认为他们大体属于士大夫阶级，其思想“富有儒释道三教同源论的色彩”，着眼点也正在其宗教情结。至于这些人到底相不相信佛教，详读本书自可辨之。参释圣严《明末佛教研究》，第239—278页。

已正式受学，成为阳明的座下弟子^①。当时伪学之禁方兴未艾，王学受到朝野人士的普遍指目，即便是同门内部“见方巾中衣而来者，俱指为异物”^②。王畿却与钱德洪“跌宕自喜”^③，自言“戴玉台中，服小中衣，睚眦相依，或指为异言异服，共訕诽之，予二人毅然弗顾也”^④。

由于悟性很高，王畿迅速成为王守仁第一代弟子当中的领袖。当时就学于王守仁的门人日多，无法遍授，王守仁往往先令王艮、王畿、钱德洪等人稍加辅导，然后再由自己亲传，因此这些人又被称为“教授师”^⑤。

嘉靖五年，正值丙戌会试，沉迷于心学体验之中的王畿放弃了科考的打算。不过，此时的王守仁正致力于学术的传播，因此极力怂恿他前去应举，趁机用自己的学说影响京城的士子们：“吾非以一第为子荣也，顾吾之学疑信者半，子之京师，可以发明耳”^⑥。四年前，张皇四顾的弟子王艮，在王守仁的默许下去北京传学，差点儿惹出祸端，王守仁这次派王畿出去，便主要着眼于作理论的阐发。

这一年王畿与钱德洪一同中式，但却没有参加廷对，飘然而归。王守仁极为高兴，赞许二人为可居之“奇货”^⑦。转年王守

① 《明儒学案》卷12《浙中王门学案二·王畿传》：“弱冠举于乡，嘉靖癸未下第归而受业于文成。”但据王畿自言：“追惟夫子（指王守仁）还越，惟予与君（指钱德洪）最先及门。”参《龙溪王先生文集》卷20《绪山钱君行状》。据《王阳明全集》卷34，年谱二，钱德洪拜师时间在正德十六年九月，未言王畿。则王畿此说极可能是故意为之，以掩饰他此前不相信王学的事实。

② 《王阳明全集》卷34年谱二，正德十五年庚辰。

③ 《明史》卷283《儒林二·王畿传》。

④ 前揭王畿《绪山钱君行状》。

⑤ 《明儒学案》卷11《浙中王门学案一·钱德洪传》。

⑥ 《明儒学案》卷12《浙中王门学案二·王畿传》。

⑦ 前揭王畿《绪山钱君行状》。

仁出征思、田，王畿与钱德洪除了居守越中书院外，还一同赞襄魏廷豹处理阳明家事，甚至因此卷入其家庭纠纷^①。王守仁死后，王畿庐墓三年，以终心制，直到嘉靖十一年才参加廷试，被任命为南京职方主事。其后辗转迁至南京兵部武选郎中，因与夏言交恶，被用禁伪学的名义罢黜。从此以后王畿林居四十年，周流讲学，自两都及吴、楚、闽、越、江浙都有讲会，以纯学者的身份终其一生。由于精思妙悟，与王艮并称“二王”；因年纪老寿，嘉、隆时与罗汝芳（号近溪）共主讲席，故又合称“二溪”。

二 世出世法

王畿尽管同王艮一样，在不同的进路上发展了乃师的学说，但在一般人看来他和王艮不同的一点就在于，后者由“致良知”一转而为“淮南格物”，做了方向性的转变。王畿似乎不然，“致良知三字谁不闻，信得及者惟我也”^②。这是嘉靖三年从学于王守仁一年之后的豪言壮语。看来，从那个时候起，王畿便明确无误地以阳明的嫡传自居了。这样，哲学史家大都把注意的焦点放在王畿有关心体的论述，特别是他的“四无说”上，便绝非无的放矢。问题是，姑且不谈王畿本人或许因江右王门为之救正，不能时时贯彻“四无说”^③，即便是他所标榜的“信得及者惟我也”亦不甚可信。行辈稍晚的王门学者耿定向，便曾毫不客气地质问：“翁若信得及良知具足矣，何又拜胡青虚寻求住世法耶”^④？胡青虚是当时一个有名的方士。因此，假如这一矛盾无法解决，

① 参本书下编第三章第一节。

② 李贽：《续藏书》卷22《理学名臣·郎中王公传》。按此前又有癸未下第之后“卒业于师门，师为治静室居之，逾年，大悟曰”等语，则王畿此说似当发于嘉靖三、四年时。

③ 参《龙溪王先生全集》卷5《颖宾书院会纪》。

④ 《耿天台先生全书》卷8《观生记》，嘉靖四十三年甲子。

那么哲学史家所描述的王畿，就绝不是历史真实中的王畿，而只是一个向壁虚构的产物。

王畿在当世负道学重名，但是无论在当时还是后世，都没有哪位学者推崇其儒者矩矱，这一点和同门的王艮又不一样。黄宗羲说他：

夫良知既为知觉之流行，不落方所，不可典要，一著工夫，则未免有碍虚无之体，是不得不近于禅；流行即是主宰，悬崖撒手，茫无把柄，以心息相依为权法，是不得不近于老。虽云真性流行，自见天则，而于儒者矩矱，未免有出入矣。^①

这种出入，表现在他的在官干请，与宦官拉关系，甚至为了风水的缘故，强夺寺观田产等许许多多和道学家身份不符的事件中^②。正因为这一点，王畿还经常遭到友朋们直言不讳的批评。他本人却也光明磊落，自承欲望过多，自叹修行无力^③。有的，随错随改；有的，则以本心光明，不计人嫌。自言：“平生心热，牵于多情，少避形迹，至来多口之憎，自信以为天下非之而不顾，若无所动于中。”^④

儒者矩矱，不仅仅归极于名教。黄宗羲所讥讽王畿在行动上的逃禅、悦老，同样是他冲破儒者藩篱的重要表征。这表明王畿

① 《明儒学案》卷12《浙中王门学案二·王畿传》。

② 在官干请可参下编第三章第一节；夺寺观田产事见唐顺之：《重刊荆川先生文集》卷5《与王龙溪郎中》。

③ 比如耿定向曾指出王畿诸般“不中之处”，希望他“做个真圣人”。王畿自责“修行无力，放松之病生于托大”。见《龙溪王先生全集》卷4《东游会语》。

④ 《龙溪王先生全集》卷15《自讼长语示儿辈》。

在行动取向上具有一种出世的渴求。不过，与传统那些即使在行动上要求出世，但在理论上仍以经世的“外王”为旨归的儒家学者不同，王畿并不讳言自己的价值好尚，这也是他为人甚真的一个证明。王畿所着力追求的，是那种掀翻天地，打破牢笼，天马行空，独来独往，在上下四方古往今来的宇宙大化中自在遨游的所谓“大人”形象。这使他有点儿像《庄子·天下篇》中那个“独与天地精神相往来”的庄周。他说：

儒者之学，崇效天，卑法地，中师圣人，已是世界豪杰作用。假三者都不做他，从何处安身立命？自得之学，居安则动不危，资深则机不露，左右逢源则应不穷，超乎天地之外，立于千圣之表，此是出世间大豪杰作用。如此，方是享用大世界，方不落小家相……达者信之，众人疑焉。

夫天积气耳，地积形耳，千圣过影耳。气有时而散，形有时而消，影有时而灭，皆若未究其义。予所信者此心一念之灵明，从混沌立根基，专而直，翕而辟，从此生天生地生人而生万物，是谓大生、广生，生生而未尝息者也。乾坤动静神智往来，天地有尽而我无尽，圣人有为而我无为，冥权密运不尸其功，混迹埋光有而若无，与民同其吉凶，与世同其好恶，若无以异于人者。我尚不知我，何有于天地，何有于圣人？外示尘劳，心游远古，一以为龙，一以为蛇，此世出世法也。^①

① 《龙溪王先生全集》卷7《龙南山居会语》。参同卷《南游会记》。按，《龙南山居会语》一文，后半段讲究随顺委蛇，已全是老子作用，本书在此详细引述，主要是为后文讨论的方便。

“世出世法”，也就是在家出家的法门。王畿一方面不愿舍离现实的此岸世界，同时还要追求灵魂的超越和解脱，这样的法门无疑最为合适。事实上，在此王畿已经开辟了王学会通派的根本取向，奠定了他在这一派的鼻祖地位——也就是穷究性命之道，追求个体生命的自我解脱。在给朋友李遂的信中，王畿表达了他对人世苍茫的亘古悲情：

世间原无一物可当情，原无些子放不下。见在随缘，缘尽即空，原无留滞。虽儿女骨肉亦无三四年聚头，从未生以前观之，亦是假合相，况身外长物可永保乎？

……人生只有这件事，凡生时不曾带得来，死时不曾带得去的，皆不须一毫着念认为己物，方是超物外大丈夫。公余不妨与诸公时时觅会究明此件事，此件事原是自己性命，教学相长，不是立门户、了故事做的。^①

这里所谓“此件事”，也就是“生死一念”，他说：

八十老侬于世情更有何放不下？惟生死一念，眼前实境界，于此超得过不为恐怖，方是世出世法，方是豪杰作用。^②

的确，孔子不是也说“死生亦大矣”？古往今来真正能勘破生死的，又有几人？

不错，王畿正是要做解脱以后的“大人”。在他的笔下，这种获得了自由的“大人”有点儿像尼采所描述的具有主人道

① 《龙溪王先生全集》卷9《与李克斋》。

② 《龙溪王先生全集》卷9《与孟两峰》。

德的“超人”，他无依无傍，独立自主地存在于这个世间；他“言不必信，行不必果”，为达目的可以不择手段^①。王畿的朋友唐顺之不顾非议，受严嵩与赵文华之谏出山领兵；甚至万历初内阁首辅张居正父死夺情，都是举世非之而不顾，“虽千万人吾往矣”的自任果决。所有这一切，正是基于相同的理念^②。

然而，王畿所追求的那个“大人”形象，与其说是“一念灵明”的一个统一体，毋宁说又是内在分裂的。这种分裂表现为他的精神世界与现实世界的相互睽违。在现实中，王畿给人更多的，是一种柔愿和同的印象。根据李贽的观感，“先生少壮至老一味和柔，大同无我，无新奇可喜之行，故俗士亦多不悦先生之为人”^③。他自己也说，“不肖性颇夷略，朋类易亲，过于任率，渐流和混”^④。这一点和王艮以师道自任，以名教自励，因而受到时人尊敬的情形大不相同。因此王畿尽管“孳孳以讲学为务，所至接引无倦色”^⑤，但却并不追求什么师道尊严，他本人也不

① 《龙溪王先生全集》卷3《书累语简端录》。按，大人“言不必信，行不必果”的思想《孟子·离娄下》最先提出，王守仁等有关“权”的论述，皆与这一点密切相关。

② 唐顺之出山之后，为之辩护最力的便是王畿。为张居正夺情辩护的则是耿定向，后者想法与王畿相同，参下编第一章第二节。

③ 《卓吾先生批评龙溪王先生语录钞·序》。

④ 《龙溪王先生全集》卷15《盟心会约》。又，卷11《答刘凝斋》：“公天性沉毅，不能以颜色徇人，一切酬应执心太过，不能以圆机应之，此随所学未得融会，然平生自信得力处在此。”王畿所提倡之“圆机”，正是一种无可无不可之术，以此来沟通其精神世界与现实世界的分裂。从这个意义上说，王畿之学又确实是统一的，达者其意会之。

⑤ 李贽：《续藏书》卷22《理学名臣·郎中王公传》。

以此为重^①，他的在官干请，交接中官，虽然同样地违反名教，但与唐顺之、张居正等的挺身自任又未免大不相同。

这样，王畿的过人气魄，他的天马行空，便更多地体现在他的精神世界里。所谓“外示尘劳，心游邃古，一以为龙，一以为蛇”，是不是早就揭示了这一点？这样，在王畿的一身，便切身实践着道家的两大精义，庄周的逍遥、老聃的委蛇。前者是精神的超越，后者则是现实的随顺。在和光同尘中保持着真灵的不昧，这便是王畿“世出世法”的隐衷。

三 会通与师道

说王畿的精神世界中有庄周的影子，绝不是牵强附会，危言耸听。《庄子》一书对王畿的影响，或者反过来说王畿对庄学的认同，是很显然的，这不仅表现在他人格理想的重建，还表现在他对庄子所倡导的静坐方式的体认^②。因此，王畿心目中的庄子便不但是苏轼生花妙笔下的孔门后学，而且学术已见大意，“拟诸孔门，庶几（漆雕）开、（曾）点之俦”^③。这个评价当然是很

① 由于追求自家性命的解脱，王畿讲学的目的便与传统儒家经世济民之志不同。前揭卷15《自讼长语示儿辈》：“不肖年逾七十，百念已灰……而耿耿苦心惕然不容自己者有二。师门晚年宗说非敢谓已有所得，幸有所闻，心之精微口不能宣，常年出游，虽以求益于四方，亦思得二三法器，真能以性命相许者，相与证明领受，衍此一脉如线之传。孔氏重朋来之乐，程门兴孤立之嗟，天壤悠悠，谁当负荷？非夫豪杰之士、无待而兴者，吾谁与望乎？”此言不见于《明儒学案》，但李贽《续藏书》、周汝登《圣学宗传》（卷14）俱曾收入。这说明王畿的这一取向会通派的李、周等人皆能理解。黄宗羲批评周汝登“作《圣学宗传》，多将先儒宗旨湊合己意”（《明儒学案》卷32《泰州学案·王栋传》），却不知他自己正坐此病，原因就在于他自己著书也有个“宗旨”。

② 《龙溪王先生全集》卷9《与李原野》。

③ 《龙溪王先生全集》卷1《山阴泽录》，又，同卷《抚州岘台会语》：“学者须识得与点之意，方是孔门学脉。”

高的。甚至一直到晚年，王畿还不时对庄子所描摹的大道表示欣赏，在赠给黄綰的和诗中，他写道：

洞中仙子水云身，荷作衣裳苇作绅。
不用拘拘怜造物，鼠肝虫臂任吾真。^①

会通其实是庄学的精义，这一点尤其表现在《庄子·齐物论》中^②。在庄子看来，大道既然是宇宙的法则，那么它“恶乎往而不存”？语言既然是对世间万物的描述，那么它“恶乎存而不可”？道不仅存在于一切美好的事物当中，也贯穿在人所不屑的鼠肝虫臂之中，浸润于瓦缶和尿溺里。因此，人世间的许多是非曲直本来便是言说者们基于不同的立场，根据不同的知识背景做出的，“物无非彼，物无非是，自彼则不见，自知则知之”，所有这一切都是蔽之一隅。超脱乎此的办法也很简单，那就是“莫若以明”，执其“道枢”，以不变应万变，万变不离其宗。在这一层面上庄学无疑又与老学相通^③。

道家学派所肯定的“道”，是宇宙的实然。与此相别，儒家的学者，特别是程朱一系的理学家却在宇宙万象之外，虚悬了一个永恒的“天理”。天理是宇宙的应然，是趋向，也是可能。在晚明，以王学会通派为载体的道家学术复兴的过程中，学者们用

① 《龙溪王先生全集》卷18《复久庵纪梦韵十首》。

② “物之不齐，物之情也”，不齐方谓之齐，《庄子》齐物之本意即在于使不齐之物各安其所适。这一点，近人章太炎颇能体会之，《齐物论解》云：“齐物者，一往平等之谈……俗有都野，野者自安其陋，都者得意于朝，两不相伤，乃为平等”。《章太炎全集》第六卷，王仲华校点。

③ 老子论道重客观本体，庄子则重主观境界，这一点许多学者都曾指出。不过，这只是侧重点不同罢了，在对道的“把握”上，二者其实是颇为一致的。

实然之“道”置换应然之“理”，不仅摧毁了传统的儒家道统论，而且借此肯定了现实世界的存在价值，特别是“情”与“欲”的独立意义。这本身便是思想史上一个深刻的转变。

在王畿的同一时代，明确无误地推崇庄学这一点的是赵贞吉，他说：

夫庄子之雅意欲息诸子之争论，以相忘于道术之中云耳。顾虽程邵大儒亦不之察，乃去其‘论’字，直以庄生为欲齐物如孟子称‘物之不齐’之物，乃曰庄生欲齐物而物终不可齐。嗟呼！文意尚未知解，况能会其意乎？后之善谈道术若庄生，又莫过太史公也（下言《论六家要旨》）。

……学术之历今古，譬之有国者，三代以前如玉帛俱会之日，通天下之物，济天下之用，而不必以地限也。孟荀以后如加关讥焉，稍察阻矣。至宋，南北之儒殆遇繹曲防，独守溪城而不令相往来矣。陈公甫（亮）尝叹宋儒之太严，惟其严也，是成其陋者也。夫物不通方，则国穷；学不通方，则见陋。且诸子如董（仲舒）、扬（雄）以下，苏（轼）、陆（九渊）以上姑不论，翁（指朱熹）诂程（颢）、张（载）而不信程、张，尊杨（时）、谢（良佐）矣而不信杨、谢，凡诸灵觉明悟、通解妙达之论，尽以委子祥，目为异端而惧其一言之污也。顾自处子目看案上之《六经》、《论》、《孟》及程氏文字，于一切事物理会以为极致。至太极无极阴阳仁义动静神化之训，必破碎支离以为善，稍涉易简舒畅则动色不忍言，恐坠异端矣。夫如此学道，焉得不陋？^①

这是会通派学者公开指责朱学最强烈的呼声。赵贞吉在晚年致仕

^① 《赵文肃公文集》卷21《复广西督学十敬所书（其四）》。

以后，曾拟作《二通》，冶今古之书于一炉。内篇《经世通》，外篇《出世通》；内篇又分两门，曰《史通》、《业通》：“《业通》之典上接孔氏，《史通》之统自秦而始。”“俾二千年来未经折衷之籍勒聚一处，成一家言以俟来哲。”^①外篇同样分两门，曰《说通》、《宗通》。《说通》即教通，包括佛家的经律论；宗通则是单传直指的禅宗。此书虽然未成，但诚如黄宗羲所言，“书虽未成，而其绪可寻也”^②。

王畿本人尽管并未直接赞颂庄子这一点，但是他所谓“大人之学”却仍是一种会通之学。他说：

大人之学性相平等，无有高下，天自信天，地自信地，人自信人，不相假借，不相凌夺，无同无异，无凡无圣，无三教可分，无三界可出，远古无为之化也。^③

参考前篇所云大人之学与儒者之学的区别，可见王畿早已不是以儒家的立场自居了，因此“佛老自有佛老之体用，申韩自有申韩之体用”^④，既然性相平等，又何分高下？事实上，假如注意到王畿所论“大人之学”乃是对耿定向反对道统论的回应^⑤，那么就可知他的真意了。在这种情况下，王畿尽管还抱住良知的话头不放，但这个良知早已被他改造为范围三教“大总持”。儒者所说的良知就是佛家所谓“觉”，道家所谓“玄”，立意各有所重。而功效作用不同。只不过儒家主经世，佛道主出世罢了。^⑥

① 《赵文肃公文集》卷23《答县庠诸生致新舍字扁（疏）[书]》。

② 《明儒学案》卷33《泰州学案二·赵贞吉传》。

③ 《龙溪王先生全集》卷4《答楚侗耿子问》。

④ 《龙溪王先生全集》卷7《南游会记》。

⑤ 前揭《龙溪王先生全集》卷4《答楚侗耿子问》。参下编第一章第二节。

⑥ 参《龙溪王先生全集》卷10《与李中溪》。

“千圣同堂而坐，其议论作为不能尽同，若其安身立命之处，则有不容毫发”^①。换句话说，既然只是为了安身立命，那么任何人的观点只要能够贻饱我心，又何必管他儒释道？是功利还是仁德，是王道还是霸术？人世间的种种形式、格套对于个体生命的自我解脱，适足以作茧自缚，实际上了无意义。因此在王畿的心目中，由于自我是独立的而且惟一真正的存在，那么，为了某一外在的目标，而使个体的生命服从已有的价值准则，这种做法便理所当然受到质疑——即使在传统的观念中，那个目标曾极为神圣。在六十余年的学术生涯中，作为晚明讲学运动的积极推动者，王畿一直参与其中。但是，师友讲学在他那里，并没有像师道派那样被当成“风天下之大本”的经世伟业，相反，王畿的调门很低，他不断地声称自己只是通过这个活动来培植“法器”^②，同时找寻自己安身立命的根基。

对自我解脱的执著，使王畿有成为“自了汉”的嫌疑，尽管他屡屡置辩于此^③。的确，当一个人所极力追求的，只是个体自我的心灵恬适，只是使自我生存的信念不致动摇，那么他又怎会甘愿去以师道自任，去振铎化俗？除非这种行为本身被他看成了人生意义根基的“性命”之所在。但是，王畿的人生意义并不在此，他更欣赏曾点之流放浪烟霞的舞雩气象，看不上程伊川（颐）“平生刚毅，力挟世教，以师道为己任”的刻板作风^④。因此他这样批评以复兴师道自任的王艮诸人：

① 《龙溪王先生全集》卷7《南游会记》。

② 王畿为了寻找法器，选门人陆光宅、其子王应吉等“质粹志真，终身可信托者八人，相与焚香对越，定为盟约”（卷15《天心授受册》），同时“严人会之约……慎选嘉种，不使稂莠厕于其间”（同卷《盟心会约》）。

③ 如卷11《答刘凝斋》。

④ 《龙溪王先生全集》卷1《抚州岷台会语》。

夫若从气魄上支持，知解上凑泊，格套上倚傍，傲然以为道在于是，虽与世之营营役役、纷华势利者稍有不同，其为未得本原，无补于性命则一而已。^①

事实上，有了对王畿这种行动取向的体认，那么对他之所以在理论上昌言心意知物的“四无说”，便可加深一层了解了^②。所谓“无善无恶”，实际上也就是无所谓善恶之意。因为心体本来就不具任何善恶的规定性。更何况对一个追求自我解脱的人来说，善恶与否是一种纯粹的自我选择，它与任何外在的说教无关。从这个意义上，把王畿的学说和萨特那种无神论的存在主义相比照，还是不难发现其中的共同之处的^③。

由于主张心体无善无恶，这样，原本被孟子所深辟的、提倡性本无善无恶的告子，在王畿那里也就重新占据了一席之地，成了“圣门别派”^④。不消说，别派也就是“正脉”，在这一点上，是不应该以文辞害义的。事实上，本书在导言中之所以会把王学会通派说成是宋代同样主张“性无善无恶”的苏学，在明代思想

① 《龙溪王先生全集》卷2《水西会约提词》。王畿等人对王艮的批评另可参本编第一章第一节王艮写给他的信。

② “四无说”至迟在嘉靖六年“天泉证道”时已经提出，但行动取向的确立可能更早，这和一个人性格的养成有关。在人类精神史领域，似乎不应拘泥于历史的资料编年。

③ 在本书导言中曾经提到王畿的学说被冈田武彦看做存在主义，对此，David S. Nivison 以及 Philip J. Ivanhoe 等都曾提出过不同意见，后者更以克尔凯郭尔（Kierkegaard）为代表认为王学与存在主义的相异性大于相似性。见氏编：Chinese language, thought and culture: Nivison and his critics. David S. Nivison 则有反批评：Moral Decision in Wang Yangming: the Problem of Chinese “Existentialism”。事实上，克尔凯郭尔充其量不过是存在主义思潮中的一支，而且又只是其中基督教色彩很浓的一支，未必能够以偏概全。

④ 《龙溪王先生全集》卷8《孟子告子之学》。

史上的继承人，着眼点也正是在此。

“无善无恶”这种理论，对于当时作为社会评价标准的道德名教，其颠覆性是不言而喻的，《明史》称：“其后，士之浮诞不逞者率自名为龙溪弟子”^①，我想应该不是偶然的吧。

四 通向信仰之路：房中术

宗教情结的产生可能因人的气禀、经历、学养环境等多种因素的不同而有所差异，它更多地属于个人的内心体验，似乎无法诉诸于言诠。因此，王畿本人在信仰道路上艰难跋涉的原因，似乎只能笼统地说是由于性格。对王畿早年在精神上的履历我们所知甚少。不过，通过考察他本人的生活经历，大概仍可以使我们对此略窥一二。这一点，对于理解王畿思想的根本义涵或许仍然不无裨益。

王畿早年的精神世界不乏创伤。在很早的时候父母双亲便相继去世，正所谓“庭摧桑梓”，成了孤儿^②。或许是由于缺少家教，少年时代的王畿尽管身形羸弱，“不任劳役”^③，但却任侠放荡，“日耽饮博”，过着优游卒岁的纨绔生活。当王守仁于正德十六年回到浙江的时候，王畿早已登乡荐四年，“士望之为去就”，而当时的王畿对道学似乎并无好感，甚至刻意在思想行动上和王守仁相角力。^④以王畿那时的学术水准和精神状态，他所对抗王守仁的未必是什么新奇的理论，成许只是纵欲任性罢了。

王畿大概是在嘉靖二年会试不第之后正式开始跟随王守仁拜师学道的。而在此之前，萦绕其心下的最大难题，除了举业之

① 《明史》卷283《儒林二·王畿传》。

② 《龙溪王先生全集》卷19《祭岳父张菱塘文》。

③ 《龙溪王先生全集》卷20《丁室纯懿张氏安人哀辞》。

④ 参上编第一章第四节。

外，应该是螽斯不继。正德十年，年仅18岁的王畿便与15岁的张氏结婚，可惜“十年不孕”。“不孝有三，无后为大”，妻子张氏甚至因此为之置妾，但七、八年过去之后，却仍无就馆之期。就在这个时候（约嘉靖十二年），王畿据说偶然间接受了异人的口诀，得其氤氲生化之机：“万物异类与人皆然，施有度，受有期，氤氲有候，须赖黄婆入室调和通谕，始中肯綮。”于是“归密语安人（指张氏），欣然任之，如法练习，十年间连举八、九子，或堕或伤，成而长者三人，即（应）禎儿与今（应）斌、（应）吉是也”^①。

这段记述出自王畿本人，真实性无可怀疑。尽管“调和通谕”的具体方式我们不得而知，但却可以肯定是房中术无疑。由于因此受益，王畿对房中、养生等等道家的修炼之术具有一种衷心的向往。黄陂山人方与时自负得息心诀，王畿则与罗洪先一起赶赴黄陂与之操练。方士胡青虚，早年受学于刘符玄，得“回谷之旨”；后遇习虚子，受“净明忠孝性宗”，专言“世出世法”，“冀以流通世教，不绝世缘”^②，在江浙一带影响很大。后来官至内阁大学士的李春芳、官至吏部侍郎的陶大临也都曾尊信此学。王畿更是纳贽受教，北面听讲，甚至因此为耿定向所讥^③。

王畿一生周流讲学，每日所接触的，除了儒冠墨客，便是衲

① 《龙溪王先生全集》卷20《亡室纯懿张氏安人哀辞》。

② 《龙溪王先生全集》卷19《祭胡东洲文》。胡东洲即胡青虚。据王畿自己说胡青虚曾北面于他，但耿定向却认为相反。大概当时学者之间为了会友求道、相互师法已成风气，上一章所言罗洪先与方与时即属此类。李贽对胡青虚评价很高，认为“此个是得力朋友也”（《卓吾先生批评龙溪王先生语录钞》卷8）。值得注意的是，罗汝芳也曾受学于胡青虚（前揭《明儒学案·罗汝芳传》所云“胡宗正”），对会通派所宣扬的“世出世法”与胡青虚的关系，不可小觑。

③ 前揭《观生记》嘉靖四十一年甲子。

子羽流。在这样一种气氛之下，他本人性格中具有“自我解脱”倾向的因子被激发，加上因养生术所导致的对生命本真的思考，说王畿因此走向穷讨自家性命根因的理论之途，虽不中，亦不远矣^①。

不过，王畿的理论素养毕竟很高，他的学者立场使他不能满足于养生术本身这种仅是以个体生命延长为追求目标的修炼术。在谈到儒者之学与道家养生术之间的相互关系时，他说：

一也，而毫厘则有辨矣。千古圣人之学不外于性命，道家则有修性修命之术，《易》所谓“尽性以至于命”，乃道脉也。自圣人之道不明，儒者之学与养生之术各自为说，道术为天下裂，而其说始长……但吾儒之学主于理，道家之术主于气。主于理则顺而公，性命通于天下，观天察地含育万物，以天地万物为一体；主于气则不免盗天地窃万物，有术以为制炼，遂而用之以私其身，而不能通于天下。此所谓毫厘之辨也。^②

一句话，儒公而道私。这同王畿前此所言的，儒主经世，佛道主出世在观点上并无大异。可见，尽管王畿在骨子里主张会通，但却仍然想要尽力附和原有的儒家立场。这一点与后继者的李贽辈已大不一样。或许这便是黄宗羲所说的，有江右王门学者为之救正的结果吧。

① 王畿的理论一般被视作禅学，其实，在修行实践上他主要接受的是道家的养生说，另可参《龙溪王先生全集》卷9，给魏水洲及李原野的几封书信，以及卷15《调息法》一文。另外，王畿与养生术的关系近来学术界已有人注意，如吴震《王龙溪の道教观——“调息法”を中心に》。

② 《龙溪王先生全集》卷14《寿商明洲七秩序》。

第二节 王襞与乐学派

师道派的创始人王艮，死于嘉靖十九年。在他去世以后，泰州后学当中打着复兴师道旗号的，大概有三支。泰州人王栋对乃师亦步亦趋，可惜气魄稍嫌不逮，讲学的范围局限在士大夫的下层中间，无法形成广泛的影响，因此再传中绝，不曾形成自己独特的学术流派。早先师事徐樾，最后卒业于心斋的颜钧，则以江湖侠客的面目示人，讲学兴会，张皇见龙，在使儒学向民间宗教转化的方向上走得很远。吉安人何心隐则更进一步，把讲会变成一种社会组织，这是师道思想发展的极致。颜、何二人因此形成了“狂侠派”。这一派由于和在朝王学以及官方的利益发生尖锐的冲突，遭到无情的镇压，当万历初何心隐被处死之后，同样在思想界销声匿迹。在三支当中，惟一受到鼓励和期许的是由王襞、韩贞、朱恕等领导的乐学派。这一派明举王艮的旗号，暗袭王畿的学说，含哺鼓腹，振铎化俗，为使在朝王学向民间的渗透立下了汗马功劳。但也正是因此，乐学派在复兴师道方面显得有点儿底气不足，风动一时的王学师道派，就这样在朝野的“合谋”中烟消云散了。

一 “慈承家学”的背后

在王艮的五个儿子当中，成就最大的当然数次子王襞。长子王衣字宗乾，号东埂，嘉靖五年时曾随父游学会稽，师从王守仁的学生魏良政，精习正、草书，“绝肖王文成体”^①。由于是长

① 袁承业：《明儒王东埂先生传》，见袁承业辑《明儒王东埂、东隅、东日、大贞四先生残稿》。

子，王衣在很早的时候便承担了持家的重任。王艮终年往来于吴、越、江淮之间，游学四方花费巨大，除了早年自己的货殖所积外，主要靠王衣夫妇的理家维持^①。老三王禔、老四王补、老五王雍虽然学问不及二哥，却也都小有所成，特别是王补，“尤善诗歌，所作古今体诗，上祖风骚，下宗唐律，一时学者多称之”^②。王禔的诗词，保存下来的，也多尖新明丽、飒然可喜之作^③。李贽所说心斋五子“皆有立”，并非虚语。^④

和四个兄弟相比，王襞无疑是最能光前耀后的一个。特别是王艮死后，王襞继父讲席，打着师道自任的旗号，广收门徒，得以使家声不坠。在当时，泰州之学经颜钧、何心隐辈周流鼓吹，在正统的士大夫眼中，早已是“鱼馁肉烂，不可复支”^⑤，此时经王襞的发挥改造，渐为时流接受，于是在当世人的眼中，“懋承家学”而又“默承其（心斋）宗印”的^⑥，舍王艮的次子王襞还能有谁呢？与王襞交好的耿定向，自言正是因此私淑心斋^⑦，说王襞的讲学活动扩大了王艮泰州之学的影响，大概也并不过分。

不过，对王襞之学稍加体认的人都不难发现，尽管在讲学中师道的话柄照拿，但是细观其学说及为人，便可知与乃父相比，无论在思想还是行动上，都可以说相去悬绝。王艮晚年最重要的学说是他安身立本的“大成师道之学”，但在王襞那里，发挥最

① 王襞：《王东崖先生遗集》卷2《先兄东崖公合葬墓志铭》。

② 袁承业：《王东日先生传》。

③ 参《明儒王东隅先生残稿》。

④ 《续藏书》卷22《理学名臣·心斋王公传》。

⑤ 前揭王世贞《嘉隆江湖大侠》。

⑥ 王襞：《王东崖先生遗集》卷首，附录太岳山人杨希淳所撰《诗引》及弟子聂静所撰六十寿序。

⑦ 《耿天台文集》卷14《上心斋先生传》。

多同时也最受人推崇的，却是其“乐学”的观点，这其中难道有什么微妙的变化不成？

从嘉靖初开始，王艮曾长时期地随王守仁住在浙中。大概是出于让儿子早日接受学术训练的考虑，王襞也被同时带到了余姚，这个时候他已经十三、四岁了^①。由于聪明伶俐、落落大方，王守仁对他极为喜爱，于是命王畿、钱德洪以及正随自己受学的禅僧玉芝法聚一同对他进行辅导^②。从那以后，除了20岁偶一归娶之外，王襞留在余姚的时间前后近十五六年。其学术的基本倾向就是在这一时期奠定的。

由于秉性聪颖，老师辈们都很喜欢。除了经史课业之外，尤其希望他能在科举考试上大有作为，替他的那个灶丁商贾之家改换门庭，光先耀后。王襞本人当然也是跃跃欲试。哪知王艮所谓复兴师道，却决非纸上谈兵，而是要身体力行，真诚地付诸实践。或许在他看来，为贫为禄而仕，自孔子时代已然，并不为过；但是以王家的耕煎之富、衣盐之利，早已超越了为禄而仕的

① 《王东崖先生遗集》卷首《年谱纪略》言王襞九岁从游江浙，每遇讲会，王守仁命童子歌诗，王襞皆“声中金石”，王守仁非常喜欢，“此子器宇不凡，吾道当有寄矣”。按王襞于正德六年辛未（1511）生，九岁正好为正德十四年，而事实上王艮本人正德十五年九月方至江西拜访王守仁，则其误可知。王艮拜师三日（或云七日）即归，一个月后重返南昌，王襞同去时间最早也需正德十五年十月，他十岁之时。又，下言王襞师从钱德洪、王畿，而后者拜门的时间大概在嘉靖二年（1523）之后，则王襞从学最早亦当在此时，王襞至此已经十二岁了。《年谱纪略》说他嘉靖三年十四岁时“是年精音律，善操玉琴”，或许即是“声中金石”之所本。尤有甚者，《年谱纪略》以讹传讹，从嘉靖八年至嘉靖二十九年这段记载皆与真实时间相差一年，这由其把王艮卒年系于嘉靖十八年（实际是嘉靖十九年）可知。另外，袁承业《明儒王东崖先生传》言王衣生于正德二年，弱冠从游会稽，其时当为嘉靖五年。王襞到余姚的时间或许便在此前此后。

② 《王东崖先生遗集》卷首焦竑所撰墓志铭。

阶段，在此时，津津于利禄之途，岂非有“妾妇之道”的嫌疑？^①因此坚决不许王襞兄弟从事举业，切断了他们的入仕之路^②。王襞自己则极不情愿，甚至在几十年以后还念念不忘地提及此事，充满了遗憾之情^③。他以后在余姚的久居不归，是不是也跟因此对王艮产生的抵触情绪有关？当然，这一点就难于揣测了。

举业既然不成，那么只好留心学术。在三位老师中，钱德洪执著于师门“四句教”之“四有说”，在理论上不甚透脱；法聚与王畿皆主圆顿之学，在思想倾向上更为接近。大概是趋新好奇之风使然，王襞在思想上受后二者的影响似乎更大^④。

这样说，在理论上不难得到证明。比如在讲学时，王襞尽管也讲立己达人之旨，却并不像王栋那样，把“淮南格物”、“安身立本”之说挂在嘴边，昌言师道；而是大肆发挥王畿一系所极力推阐的“现成良知”。

性之灵明曰良知，良知自能应感，自能约心思而酬酢万物。知之为知之，不知为不知，一毫不劳勉强、扭捏，而用智者自多事也。

才提起一个学字，却是便要起几层意思，不知原无一物，原自现成，顺明觉自然之应而已。自朝至暮动作施为，何教非道？更要如何，便是与蛇画足。^⑤

① 参本编第一章第二节。

② 《年谱纪略》嘉靖九年庚寅。原作嘉靖八年，误。

③ 前揭《先兄东原公合葬墓志铭》。

④ 法聚与王学的关系可参荒木见悟《明代思想研究》，第81～99页。

⑤ 《王东崖先生遗集》卷1《语录遗略》。

黄宗羲曾经批评王襞之学“未免犹在光景作活计”^①，假如注意到他在《明儒学案·师说》中曾引用乃师刘宗周对王畿的激烈抨击：“至龙溪，直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景”^②，便可知黄氏的真意所在。当然，由此也可反证王襞与王畿在学术上的深刻渊源。

王畿与王艮是阳明门下最善了悟的两个学生，并称“二王”。前者执持“阳明四句教”中的“四无说”，后者言“百姓日用是道”，二者同属于所谓“良知现成派”。但在行动取向上，一亢高，一圆通，又分属于“现成良知”的两翼，双方有着难以调和的矛盾，因此，王畿不满意王艮修身见世，以师道自任的学说，亲自致信予以指责。同时还在理论上激烈批评其“从气魄上支持，知解上凑泊，格套上倚傍”为“未得本原，无补于性命”。从以后的事实来看，王畿的这一观点也在潜移默化中为王襞所接受。

20岁归娶之后不久，王襞重由泰州返回余姚，一住又是八年，直到嘉靖十七年左右，才再一次回到家乡。那个时候王艮的身体已经不太好，从四方赶来受学的门人弟子不下百余，都是王襞为之往还酬应，“上下帖然也”^③。

然而，父子关系并不能掩盖二者在学术上的巨大分歧。王襞在一开始对乃父之学是根本不相信的，大概还有抵触的情绪。直到嘉靖二十三年，才由同门师兄颜钧的接引，“幡然信及父师学

① 《明儒学案》卷32《泰州学案一·王襞传》。

② 《明儒学案》卷首《师说·王龙溪畿》。前揭《明儒学案·王襞传》又说：“（先生之学）虽本于心斋乐学之歌，而龙溪之授受不可诬也。”以上两点王士伟在《心斋先生学谱》卷6《东庵学述》中已经指出了。

③ 《年谱纪略》言王襞嘉靖庚寅（九年）归娶，后复至阳明宅，八年方归。考《心斋年谱》王艮之父王纪芳嘉靖十五年卒，依常理推之，王襞不应该不回，此处所记殊不可解。

脉”^①，这个时间距王艮的去世已经四年之久了。大概也就是从这一年起，王襞正式开门受徒，开始打着复兴师道的旗号，维护“大成之学”的家法的。或许是不满意于张皇过甚、以师门正统自居的颜钧，心斋门下大都对王襞倾心悦服，“即先公群弟子，无不事先生若先公也”^②。本来想在泰州携家久住的颜钧，只好四处游学，或许便和泰州内部这一小小的“政变”有关。从那以后，四方争相聘请王襞的人纷至沓来，“罗近溪守宛则迎之，蔡春台守苏州则迎之，李文定迎之兴化，宋中丞迎之吉安，李计部迎之真州，董郡丞迎之建宁，殆难悉数”^③。尽管仅是一介布衣，但所受到的待遇明显比师道派的嫡传王栋好得多。

① 《颜钧集》卷3《自传》。

② 关于王襞何时起正式继父讲席，现有史料颇有矛盾。其侄孙王元鼎为之撰《行状》，说他在王艮死后“佐兄执三年丧，悉遵古礼行事，居数年，学有悟处，开门受徒，时年三十矣，毅然以师道自任，讲学于东陶精舍，凡三月会，凡会大有所发明，毋论后进者倾城悦服，即先公群弟子无不事先生若先公也”。此文大概即《年谱纪略》所本。由于有“时年三十”字样，因此系于嘉靖十九年（原作十八年，误）。但本年王艮去世，倘真如是，所谓“居数年，学有悟处，开门受徒”岂非没了着落？到底是王元鼎一时笔误，还是他要有所隐讳？其实据颜钧本人回忆，王艮死后门人庐墓三年，相聚讲学，为首的正是颜钧。此人言语张皇，或许不无夸张之处，但是看他最初“隐谋携家聚止帅门，丕显杏坛以中兴”（《自传》），最后却不得不在嘉靖二十四五年时外出游学，便可知其中必有变故。因此一个合理的解释便是王襞“学有悟处”之后，也想开门受学，由此与颜钧发生竞争关系，后者被逐走，其门徒如韩贞辈（参《自传》）则“卒業于王先生仲子”（《韩贞集》附录一耿定向撰《陶人传》）。依此，则王元鼎《行状》之矛盾，只能理解为他在为王襞与王艮这一时期学术的不同加以隐讳。此外，王襞与颜钧关系并不太好。隆庆二年后者因事下于狱，弟子罗汝芳募银“完贓”，首捐纹银一百两，相反，王襞以大富之家，捐助却只有五钱，于此可见一斑（参《颜钧集》卷5附录《揭词及助贖姓氏名单》）。颜钧在以后的苦难生涯中，落井下石之辈，颇不乏王襞的同门及好友，如吴悌、耿定向之流，或许便有王襞的因素在内。由于史料匮乏，其事难明，存此聊备一说。

③ 前揭焦竑所撰《墓志铭》。

在晚明，由于世风的变化，特别是商人阶层的兴起，传统的官方礼制逐渐遭到破坏，低等阶级对礼仪的僭越成为日益普遍的社会现象。身为暴发盐商的王家，对此或许有着真切的体验。同时，因为讲学的缘故，王家不断受到各级地方官员的礼遇，而且王艮的门生弟子遍及朝野，其儿孙辈受到社会的尊重也是自然。但尽管如此，没有参加过科举考试的王襞对此似乎一直未能忘情，这也难怪，在一个官本位的社会里，礼遇并不永恒，僭越要承担风险，一切仍然是以官阶来衡量的。王襞为了世俗的荣耀，“追慕先公之孝，欲一光显之”，但却“局于礼制”而无法施行。有感于此，这位硬着头皮，极不情愿地承担师道大任的人物，只好仰天长叹：“士大夫之孝不可及矣，吾独不能立身扬名以显其亲乎？”^①

王襞显亲的途径很多，除了自己讲学扬名之外，还为王艮修祠堂，编语录。但正是在编纂语录的过程中，暴露了他与王艮在思想上根深蒂固的矛盾与分歧。

王艮本人“不事文义，鲜所著述”，即便是酬应之作，也大都由“门人儿子把笔，口授占之，能道其意所欲言而止”^②。他的精神是修身见世，是见龙在田，著述本身并不是目的。因此除了少量单篇的文章之外，保存在王艮遗著当中的，只有一些被弟子门人四下散记的书信、诗文和语录。特别是语录，由于记载之人理解颇不一致，传闻失真，去取任意，加之可能是王艮在不同时期、不同情境下的讲解，因此矛盾重重，难于统一。经过门生吴悌等人稍加别择之后，初刻于江浦，继刻于漳南，“记忆稍讹，传写或谬，而读者疑焉”。在这种情形下，以王艮嫡传自居的王襞出来重新仇校，“正讹去谬”，也就适逢其

① 前揭王元鼎所撰《行状》

② 赵贞吉：《泰州王心斋墓志铭》

时。这一次校订以后，又与《王艮年谱》并刻，这就是现存袁承业所编《明儒王心斋先生遗集》所用的底本。侯外庐等人曾经怀疑现存文集中“仍亦有当日編集时的记忆之讹与传写之谬”，但可惜的是，侯著《中国思想通史》还没有来得及“别伪存真，是正得失”^①。

其实，从现存文集、语录的分析来看，王艮的思想已经颇为一贯，王襞“正讹去谬”的工作当属成功。但是以往学者似乎还没有指出的一点便是，学术倾向与乃父不同而又以其衣钵宗传自居的王襞，在做这种工作时，可能做了那些鲜为人知的手脚。幸好当时的一位“目击者”李贽，向我们提供了这样一份“证词”，他在给好友焦竑的信中说：

心斋刻本壁入，幸查收！此老气魄力量实胜过人，故他家儿孙过半如是，亦各其种也。然此老当时亦为气魄亏，故不能尽其师说，遂一概以力量担当领会，盖意见太多，窠臼遂定，虽真师友将如之何哉？集中有与薛中离（即薛侃）诸公辨学处，殊可笑咤；可见当时诸老亦无奈之何矣。所喜东崖（王襞号）定本尽行削去也，又亦见儒者之学全无头脑。^②

此处不但可见王畿、李贽等会通派学者对王艮以气魄制胜的深刻不满，也可以看出王襞为了适应王畿一派的需要，把王艮最有特色的一部分文章删去了。王艮悟出《大学》格物安身立本之旨后，薛侃等以“另立门户”相疑，王艮与之反复论辩的文章大概就在其中。

^① 《中国思想通史》第四卷（下），第970—971页。

^② 《续藏书》卷1《与焦竑园太史》。

王襆删纂了乃父的文集，同时又以其衣钵传人自居，那么他所能够继承的，显然不是王艮那不可一世的气概，傲然自负的精神。尽管以师道自任的旗号还不得不打，对于别人的荐举还不得不辞，但是在言语辞气之间却也早已失去了王艮以“不召之臣”赤身担当的那股英锐之气。且看他是如何力辞知州潘雨田的荐呈的：

弟某山野朽夫，惟解含哺鼓腹、击壤以歌于曲巷，敢冒披褐怀玉宠礼，乃辱乎明公？且乡国多贤，若某者顾车载而斗量，岂马骨千金自隗始，将肩摩而踵接，是宜闻命以喜，敢徒风花雪月，耽乐此生？整衣以趋，实愿孝弟忠信渐磨子弟。有加必报，虽忻遭遇之既殊；无德以堪，又惧茫昧而犯分。辄布鄙衷，伏希台照。^①

虽说辞气谦恭并不代表内心的柔懦，但是从师道尊严的角度来讲，与乃父王艮相比，至少在形式上，王襆已落了下乘。所谓“君子不重则不威，学则不固”^②，似乎显得做作的形式本身，有时反而蕴涵着一股伟岸的道德力量^③。在另一封信中，王襆不惟肯辞，而且还极力地自贬，甚至说自己“弩钝如初读书，未谙义理，文艺全不晓通，徒以硃硃之迹冒虚声于乡里”^④，实在有些谦虚过分。

① 《王东崖先生遗集》卷1《复雨田潘州尊书》。

② 《论语·学而》。

③ 譬如成化初，中州提学陈选自以宗主斯文，不拜权奄汪直，令后者夺气，参《明儒学案》卷45《诸儒学案上三·陈选传》。又，海瑞署南平教谕时亦自以师席而不屈膝御史，世称“笔架先生”，与此相仿。张德信《明史海瑞传校注》，第46-50页言之甚详。

④ 《王东崖先生遗集》卷1《上潘太守书》。

二 无所倚之自乐

王襞对王艮大成师道之学缺乏真切的体认，大概仅是拾取其牙慧以为“话柄”。但是，如果说他对乃父之学完全缺乏认同，却未免有些厚诬了。事实上，王襞所继承的主要是王艮在从学于王守仁时期的“乐学”思想。

有人说中国文化是“乐感文化”，恰当与否此处无法详论。不过，至少在明代，学者们在理论上关心“乐”的问题，也是事实。所谓“孔颜乐处”，自周敦颐等人加以倡导之后，成为宋明理学家们普遍关心的一个问题。王守仁在与其弟子黄省曾的书信中，就曾专门讨论过“乐”，黄省曾说：

阴阳之气，欣合和畅而生万物，物之有生，皆得此和畅之气。故人之生理，本自和畅，本无不乐。观之鸢飞鱼跃，鸟鸣兽舞，草木欣欣向荣，皆同此乐。但为客气物欲搅此和畅之气，始有间断不乐。孔子曰“学而时习之”，便立个无间断工夫，悦则乐之萌矣，朋来则学成，而吾性本体之乐复矣，故曰“不亦乐乎”？在人虽不我知，吾无一毫愠怒以间断吾性之乐，圣人恐学者乐之有息也，故又言此。所谓“不怨”、“不尤”与夫“乐在其中”、“不改其乐”，皆是乐无间断否？

在这里，黄省曾专门提出了“吾性本体之乐”，实际上是把乐看成是性体的本然状态。王守仁则做了一个方向性的转换，不言“性体”，而是直言“心体”。

乐是心之本体。仁人之心，以天地万物为一体，欣合和畅，原无间隔。来书谓“人之生理，本自和畅，本无不乐，但为客气物欲搅此和畅之气，始有间断不乐”是也。时习

者，求复此心之本体也，悦则本体渐复矣。朋来则本体之欣合和畅，充周无间，本体之欣合和畅，本来如是，初未尝有所增也，就使朋来而天下莫我知焉，亦未尝有所减也。来书云“无间断”意思亦是。圣人亦只是至诚无息而已，其工夫只是时习，时习之要，只是谨独，谨独即是致良知。良知是乐之本体。此节论得大意亦皆是，但不宜有所执著。^①

王守仁虽言“乐是心之本体”，但同时又说“良知是乐之本体”，仍是以良知作心体之权舆，因此“乐是心之本体”的真实含义只能是乐是心体的本然状态，相对于良知之“体”而言，它是“用”。王守仁不欲黄省曾对此“有所执著”，依然是他所谓“杀人要从咽喉下刀”，直据本体之意。

王守仁最重要的理论关注并不在心体的悦乐，但是他所说的“悦则本体渐复矣”，却成了后来有关心体之“乐”讨论的前奏曲。换句话说，乐既然是心体之本然，那么潜在的引申义便是，判断本体是否恢复的一个内在标准，只能看心体是否悦乐。针对这一点，他的两大高足王畿与王艮分别从不同的角度做了回答。

晚明文坛“后七子”之一的汪道昆曾经据此向王畿请教过这样一个问题：尧舜文周以兢兢业业、翼翼乾乾的态度治理国家，但是孔子、颜回却主张疏水箪瓢之乐，是否“尧舜文王周公之圣一无所得，而孔颜顾自满假耶”？如何协调圣人们“惧”与“乐”的矛盾，直接威胁到“乐是心之本体”一语在理论上能否真正成立。

王畿的办法是把尧舜文王周公的“惧”也说成“乐”，强调“至乐无乐”。

① 《王阳明全集》卷5《与黄勉之（二）甲申》。

乐是心之本体，本是活泼，本是脱洒，本无罣碍系缚，尧舜文周之兢兢业业、翼翼乾乾只是保任得此躯不失、此活泼脱洒之机，非有加也。戒慎恐惧是祖述宪章之心法，孔之蔬饮，颜之箪瓢，点之春风沂咏有当圣心，皆此乐也……惧与乐非二也。活泼脱洒由于本体之常存，本体常存由于戒慎恐惧之无间，乐至于手舞足蹈而不自知，是乐到忘处，非荡也。乐至于忘始为真乐，故曰至乐无乐。^①

所谓“至乐无乐”与“至善无善”的论证方式是一样的，是王畿“四无说”在理论上的一个翻版。但从乐与心体的关系来看，王畿的说法似乎仍没有超出王守仁的牢笼。乐与惧相同而又统摄之，依然是指心体的本然状态。

王艮则是从另外一个角度加以发挥的，他的观点集中反映在嘉靖五年所作的《乐学歌》中：

人心本自乐，自将私欲缚，私欲一萌时，良知还自觉；一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐；不乐不是学，不学不是乐；乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐，於乎！天下之乐，何如此学；天下之学，何如此乐！^②

由于是诗歌体的缘故，王艮对乐的表达不甚严密，其中既包含了把乐当成心体本然状态的传统义，如“人心依旧乐”；同时也具备了一些新的理论倾向，如“不乐不是学，不学不是乐”，把“乐”当成判断“学”是否得其真的直接标准。既然如此，那么

① 《龙溪王先生全集》卷3《答汪南明》

② 《明儒王心斋先生遗集》卷2《乐学歌》。

怎样的状态才算是乐？王艮是否也像王畿那样，为了牵和传统的“戒慎恐惧”之说，把乐解释为无乐之至乐？

其实王艮之所谓乐，是指一种自在洒脱、恬适活泼的精神状态。嘉靖十年十一月，弟子徐樾便在泰州亲身体会了这样两件事：

先生一夕步月下，指星文与语，樾应对间若恐失所持循，先生厉声曰：“天地不交否！”又一夕出游至小渠边，先生跃过，顾谓樾曰：“汝亦放轻快些。”樾持益谨，若遗一物。既，樾叹曰：“从前孤负此翁为樾费却许多精神。”^①

王艮主张自然，提倡学乐，同时也反对许多儒家学者以静坐为主的修行方式，自以为“行住语默皆在觉中”^②。他的学生聂燧瞑目趺坐，被他训斥为“青天白日何自作鬼魅”^③？后来颜钧指点门人罗汝芳不要“制欲”，而应“体仁”^④，意思都是一样的。

王襞对乃父大成师道之学缺乏体认，但由于王畿在学术上的接引，却反而对王艮的“乐学”思想心有所契。特别是经过嘉靖四十二年与耿定向的论学离合^⑤，大概深知师道观念不为在朝及

① 《王艮年谱》，嘉靖十年辛卯。

② 《王艮年谱》，正德六年辛未。

③ 《王艮年谱》，嘉靖十五年丙申。

④ 《明儒学案》卷34《泰州学案三·罗汝芳传》。

⑤ 耿定向《观生记》嘉靖四十二年癸亥：“历校扬州属，时属泰州守肃王东崖肇来晤，至则余校事未竣，不便晤也。乃语盐法徐岩泉矿先往晤之。徐与论‘克己复礼’，东崖释克己为‘能己’，以天地万物依己，不以己依天地万物云云，盖承传乃父立本旨也。徐君未达，以质余，余曰：‘讲学不须在此陈言上解释，即察王君当下心神，真能承传父学，欲以其学通吾侪，无一纤尘障，便是能立己；吾侪当下心神，惟是求学，更无些子势位在胞中作障，便是能立己。余仲（指耿定理）释克己为无我云云。’徐君因大有省”。按耿定向此时学术颇主会通，故对王艮之学殊难体会。参下编第一章第二节。

会通派王学所喜，两年以后，当王襞再一次来到南京讲学时，着力阐发的便是他的“乐学”思想：

问：“学何以乎？”

曰：“乐。”

再问之，

则曰：“乐者，心之本体也。有不乐焉，非心之初也。吾求以复其初而已矣。”

（问：）“然则，必如何而后乐乎？”

曰：“本体未尝不乐，今日必如何而后能，是欲有加于本体之外也。”

（问：）“然则遂无事于学乎？”

曰：“何为其然也，莫非学也，而皆所以求此乐也。乐者，乐此学；学者，学此乐。吾先子盖尝言之也。”

（问：）“如是则乐亦有辨乎？”

曰：“有有所倚而后乐者，乐以人者也。一失其所倚，则慊然若不足也。无所倚而自乐者，乐以天者也。舒惨欣戚，荣悴得丧，无适而不可也。”

（问：）“既无所倚，则乐者果何物乎？道乎？心乎？”

曰：“无物故乐，有物则否矣。且乐即道，乐即心也。而曰所乐者道，所乐者心，是床上之床也。”

（问：）“学止于是而已乎？”

曰：“昔孔子之称颜回，但曰不改其乐；而其自名也，亦曰乐在其中。其所以喟然而语点者，亦以此也。二程夫子之闻学于茂叔也，于此盖终身焉，而岂复有所加也？”

（问）曰：“孔颜之乐未易识也，吾欲始之以忧，而终之以乐，可乎？”

曰：“孔颜之乐，愚夫愚妇之所同然也。何以曰未易识

也？且乐者心之体也；忧者，心之障也。欲识其乐，而先之以忧，是欲全其体而故障之也。”

问：“然则何以曰忧道？何以曰君子有终身之忧乎？”

曰：“所谓忧者，非如是之胶胶役役然，以外物为戚戚者也。所忧者道也。其忧道者，忧其不得乎学也。舜自耕稼渔陶，以至为帝，无往不乐，而吾独否也。是故君子终身忧之也，是其忧也，乃所以为乐其乐也，则自无庸于忧耳。”^①

原文很长，可见这次讨论的深入。那么王畿在这份长篇大论中到底有哪些发挥和创见呢？

上文已经指出，王守仁所谓“乐是心之本体”，是指心体的本然状态。王畿与王艮虽从不同的角度做了发挥，对此并没有真正的突破。然而到了王畿这里，逐渐开始强调“无所倚之自乐”，反对传统的所谓“乐道”、“乐心”的说法，而且明确提出“乐即道，乐即心”，把乐定义为心体本身，这就和传统说法有了一间之隔。同时他不再像王畿那样，为了理论上的弥缝，把两种截然相反的心理状态强行牵合在一起，而是充分肯定古圣先贤“忧道”之“忧”。根据王畿的理论，乐既然是心体本身，那么它与“忧”、“惧”等概念便已不在相同的言说层次上了。后者充其量只是一种心理情绪。为了恢复本体之乐，情绪上的忧与惧都是可能的，这也就是“是其忧也，乃所以为乐其乐”的真实义。

王艮的“乐学”思想，经过王畿的阐发，变得更为圆通。而且由于对忧、惧等传统观念的肯定，甚至有补偏救弊的作用，但是，心体之乐与情绪之乐在理论上的区分尽管圆融无碍，在实践中却无法截然划清。理论的圆通不能代表行动上的无弊。晚明王门学者，特别是传统所谓泰州后学，认欲作理，猖狂恣肆，“非

① 前揭太岳山人杨希淳撰《诗引》。

名教所能羁络”的风习，其实正是把情绪之乐看成心体之乐了。恰是在这个层面上，乐学的思想才被反对者批评为“不曾苦的甜瓜”，“心着意学乐，便是助长心，几何而不为猖狂自恣也”^①！

王襞既以乐学为取向，在行动气魄上不惟不如狂侠派的颜钧、何心隐，甚至也不如对乃父亦步亦趋的王栋。但是，既然打着“以师道自任”的大旗，那么聚众讲学便同样是个中的应有之义。正是这种介乎王艮与王畿之间的中庸品格，决定了王襞的讲学既非王畿式的自我解脱，也非王艮式的“见龙在田”，以万世师自命。罗汝芳说他：“东崖迹若潜龙，而见龙之体已具”，毕竟仍以潜龙目之^②。从王艮的“见龙”，颜、何的“亢龙”到王襞的“潜龙”，三种迥然相异的形象，是对师道派内部不同行动取向的生动隐喻。

因此，同样是讲学，与狂侠派张皇见龙的处事作风不同，由王襞领导的乐学派自觉地以振铎化俗为己任，这一点与罗汝芳一系的晚期的会通派诸人颇为相近。黄宗羲说他“往来各郡，主其教事。归则扁舟于村落之间，歌声振乎林木，恍然有舞雩气象”^③。这和他自己追求的“鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣”的境界有异曲同工之妙^④。那以后，乐学派的信徒陶匠韩贞、樵夫朱恕，都是朝这个方向发展的^⑤。这种讲学，以对下层民众的移风易俗为己任，使受教的普通民众

① 吕坤：《呻吟语》卷2《问学》。针对乐学思想所受抨击，万历十五年邹元标曾为之辩护，见《明儒王心斋先生遗集》卷4《乐学堂赞语》。

② 前揭王元鼎撰《行状》。

③ 《明儒学案》卷32《泰州学案·王襞传》。

④ 《王东崖先生遗集》卷1《语录遗略》。

⑤ 有关韩贞的思想可参黄宜民重订《韩贞集》。朱恕、韩贞传记参《明儒学案·王襞传》所附。黄宗羲大概本之《耿天台先生文集》卷14《王心斋先生传》附朱樵、韩某传。另有夏廷美也是这一流人物，参耿集卷14《夏叟传》。

徜徉在主观世界的雍容熙乐之中，暂时忘却现实生活中的种种矛盾和苦难，以此来给被压迫的生灵以最起码的安慰。

由此我们也就能够理解为什么同样是宣传王良的学说，王栋湮没无闻，颜钧、何心隐受到打击，而王襞之学却能得到会通派以及与之渊源极深的在朝王学的大力推毂和提倡了。会通派与在朝王学反对师道复兴，耿定向等人曾对王襞所宣讲的这方面学说微致不满，但对他的乐学思想及会通观念却交口称赞^①。嘉靖四十四年，王襞受邀到南京讲学，正是因此而名声大噪。一时南京的学者名流如杨希淳、许孚远、焦竑、王尧臣、李登辈，争相与之唱和，据说“闻风兴起者甚众”^②。王良之学至此流传更广，但其学术的真谛也便因此失传。在朝野王学的双向夹击之下，师道派逐渐暗淡无光，退出历史的舞台。

第三节 晚明的会通思潮

王学第三期中的会通派，是隆、万以后思想界的显学。它以李贽、罗汝芳、杨起元、周汝登等人为代表，在会通的学术取向上走得更远，其极端者，甚至有因此丧失儒家立场的嫌疑（如李

① 前揭焦竑所撰《墓志铭》：“天台耿师尝晤先生，迎谓曰：‘众多君解了，于道有悟，君自谓若何？’先生曰：‘道者六通四辟之途也。藉谓我有之，将探取焉；而又曰我能得之，则已离矣。’余师大赏其言，定为石交云。”按所谓六通四辟之道，其实是王学会通派的核心观念。结合耿定向对王良的批评（除前揭《观生记》嘉靖四十二年文外，另可参万历二年耿对王襞的诘责），可知王襞受耿定向等激赏的原因是其会通思想，而非师道观。另外，王襞在此前名声并不太大，杨希淳云：“顾其浑然天成，略无表暴，以故知之者尚少。而乙丑仲秋（嘉靖四十四年，1565）之来留都也，都人士独心醉焉。”

② 前揭王元鼎撰《行状》。王襞在南京的轰动效应，还可参《年谱纪略》所附许孚远、焦竑等人所撰诗歌。其乐学思想被视为“仙药”。

赞)。不过，撇开这些人相互之间巨大的分歧不谈，他们在思想和行动上仍然有不少相通之处：在行动取向上重视自我的解脱；在学术上会通三教、诸子，反对或者开始质疑道统论；在复兴师道方面观点暧昧，或是根本反对，或是倾向于君师的折中。在以往的研究中，这批学者大都被视做泰州学者王艮的传人，事实上，王畿对他们的影响最大。

一 道统论的崩溃

凡为学皆为穷究自己生死根因，探讨自家性命下落。是故有弃官不顾者，又有视其身若有若无，至一麻一麦，鹤巢其顶而不知者。无他故焉，爱性命之极也。孰不爱性命，而卒弃置不爱者，所爱只于七尺之躯，所知只于百年之内而已，而不知自己性命悠久，实与天地作配于无疆。^①

李贽的这番话不禁让我们想起了王畿昔日的追求：“人生只有这件事，凡生时不曾带得来，死时不曾带得去的，皆不须一毫着念认为己物，方是超物外大丈夫。”周汝登则说：“我辈在此为自家性命事，无有重大于此者。”^②在晚明，“人生只有这件事”的说法，在士大夫学者当中广泛流传。所谓“这件事”，也就是佛家的“了生死”，也就是“穷究自己生死根因”。对生命永恒的渴望，对性命之道的留连，潜隐在这样一群宗教情结很深的学者们的心灵深处。人生的本质是什么？人生中真正值得追求的又是什么？这种对人性、对自我、对生存价值的追问，是晚明会通派学者的一个共同的取向。

自我解脱是一种需要，当需要因难以满足而变得更加强烈

① 《续焚书》卷1《答马历山》。

② 《周海门先生文录》卷2。

的时候，它就成为人的一种“饥饿感”。就像周汝登所言：“禅与儒名言耳，一碗饭在前，可以充饥，可以养生，只管吃便了，又要问是和尚家煮的，百姓家煮的？”^①的确，满足饥饿感的粮食可以有多种，为什么当人在对性命之道进行追问的时候，不可以有多种认同？所谓“南人食稻而甘，北人食黍而甘……道之于孔老，犹稻黍之于南北也……足乎此者，虽无羨于彼，而顾可弃之哉！何也？至饱者各足，而真饥者无择也”^②。晚明的学者们在对性命之道的究诘过程中，就处在这样一种饥不择食的状态。由于饥不择食，那么任何可以令人产生“饱”的感觉的食物岂非都是最好的食物？关键就在于自己是不是能够产生“饱”的满足。因此，判断一种思想值不值得被接纳的标准就只能诉诸于个人，当下的个人，而决不应该是既成的社会秩序，或既有的思维模式，不管那种秩序是由何人建立，那个模式是由何人揭櫫，^③

由于反对既定的形式、规矩和格套，那么性命的究极就在于求真而自适，学贵自得之，非任何言诠道理所能限勒。这样，理论上相反的东西可能相成，相同的物事却未必不异。在给友朋的论学书中，李贽说：

兄精切于人伦物理之间，一步不肯放过；我则从容于礼法之外，务以老而自佚。其不同如此。兄试静听而细观之：我二人同乎？不同乎？一乎？不一乎？若以不同看我，以不一看我，误矣。

① 《周海门先生文录》卷2。

② 《焚书》卷3《子由解老序》。

③ 对晚明思想家内心“饥饿感”的讨论，可参沟口雄二《中国前近代思想的演变》，第54-56页。

为什么呢？关键就在于真不真：

但得一，万事毕，更无有许多物事及虚实高下等见解也。到此则诚意为真诚意，致知为真致知，格物为真格物。说诚意亦可，说致知亦可，说格物亦可。^①

相反，耿定向尽管也一样讲究庸言庸行的人伦物理，在理论上说得天花乱坠，但李贽却并不愿说彼此“相同”，原因就在于鄙薄他的不真，他的“乡愿”^②。

追求性命之际的自我满足势必催生出一一种无可无不可的会通取向。具备这种取向的学者，无论自己安身立命的基点若何，大都能对他人的选择表示尊重。杨起元说：“三教皆务为治耳。譬之操舟然，吾儒揆舵理楫于波涛之中，二氏乃指顾提撕于高岸之上，处身虽殊，则求治之理则一。”^③又说：“佛老……其书皆尽性至命之理也，有识者孰不悦之？”^④而罗汝芳尽管“归宗于孔子”的立场难以舍弃，却见“古今学术本无异同，皆明德之流行”罢了^⑤。既然这样，“仁义云者，孔孟之言柄也。仁与义既可以为言之柄矣，则端倪与良知独不可以为言之柄哉？奚必孔孟之是而白沙、阳明之非也？善学者亦视古人之精神而已矣”^⑥。以此推之，被孟子所深辟的杨墨，为韩愈所疾攻的佛老，又何尝

① 《焚书》卷1《又答石阳太守》。

② 对李贽与耿定向交恶这一公案的讨论，可参张建业《李贽评传》，第66～84页。不过张氏把耿定向看成正统理学家的代表，为本书所不取。本书关于这一问题的讨论，另见下编第三章第二节有关反中庸思潮的论述。

③ 《太史杨复所先生证学编》卷首《论佛仙》。

④ 《太史杨复所先生证学编》卷1《笔记》。

⑤ 《太史杨复所先生证学编》卷3《近溪先生讲堂记》。

⑥ 《太史杨复所先生证学编》卷2《与叶龙老》。

不是古人精神的一部分^①？甚至“士之于举业，犹农夫之于农业，伊尹耕于有莘以乐尧舜之道，未闻农业与尧舜之道为两事也”^②。会通派学者到了这个地步，真可以说无可无不可了。周汝登、管志道等人在万历中期重拾王畿“无善无恶”的牙慧津津乐道，其根因也正是在此。

从“性善论”到“四无说”，从应然之理到实然之道，标志着晚明思想界一个深刻的转变。而既然道本实然，那么在宇宙的流转、万化的迁变之中，又何处非道，何者非道？既然道“恶乎往而不存”，那么道统之说又如何能够继续存在？在会通的取向之下，强调“统”之延续的道统论，其自身的崩溃可以说适逢其时了，李贽在《道学》一文中曾经这样写到：

道之在人，犹水之在地也；人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道也审矣，而谓水有不流，道有不传，可乎？顾掘地者或弃井而逃，或自甘于混浊臭秽终身不见甘泉而遂止者有之，然而得泉者亦已众矣，彼谓“軻之死不得其传”者，真大谬也。惟此言出，而后宋人真以濂洛关闽接孟氏之传，谓为知言云。吁！自秦而汉而唐而后至于宋，中间历晋以及五代无虑千数百年，若谓地尽不泉，则人皆渴死矣；若谓人尽不得道，则人道灭矣，何以能长世也？终遂泯没不见、混沌无闻，直待有宋而始开辟而后可也？何宋室愈以不竟，奄奄如垂绝之人而反不如彼之失传者哉？好自尊大徒为标帜而不知其诘诬亦太甚矣！^③

① 参李贽：《李温陵集》卷10《墨子批选序》及赵贞吉前引《复广西督学王敬所书》。

② 《龙溪王先生全集》卷8《人心题壁》。

③ 《李温陵集》卷15《道学》。

同一时代的学者钟天完则这样说：

孔子生于衰周，天固扼之，使上不得为君，下不得为相，而独以匹夫师天下，又使之名铎唱等以广其传于不穷，真是前无往古，后无来今者。且也，一时名贤汇起，从之游者盖三千焉，凡遍天下矣，精通者亦七十余也。此七十余纵不皆颜曾，岂不人人关闽而濂洛哉？乃七十余之徒所自为传，又不啻从七十也。是以韩非子曰孔子之后儒分为（七）[八]，则此外可推也；又曰墨分为三，墨亦闻孔而逃者，则谓亦孔氏之分焉可也。如是，则欲求传道之的，其子何属哉？即吾儒之内亦且分为事功、为节义、为辞章，为隐逸焉，苟其心迹之无取，何者不出王子道脉中而安必其以讲学为也？故愚以为论道于孔子以前，则其统专而归于一；论道于孔子以后，则其统散焉而无归，非无归也，其无不归者，从不必孔氏而从孔子也……如是，则凡事功、节义、辞章、隐逸之粹然者皆谓道统之分寄可也。即老庄之清静、释氏之解脱者，皆谓道统之旁流亦可也。非皆欲宫墙而俎豆之也，道之散者不得不散取之矣，道之远者不得不远收之也。然则，孔子之传可谓独在孟轲而轲之后便不得其传哉？^①

一句话，当道术已为天下裂之后，道统已经不存，但道却无处不在。管志道为孔子阐幽，言“孔子任文统，不任道统”^②，同样是会通派学者这一根本取向的再现。

道统论崩溃，同时也意味着自韩愈以来，宋明理学家们主

① 张萱：《西园闻见录》卷7《道学》。观其文末推崇罗汝芳，或许便为其派下弟子。

② 《明儒学案》卷32《泰州学案·管志道传》。

观精神中所营构的这一应然的天理世界已经坍塌。由追寻天理，改造世界，到承认现实存在的合理，由唐宋到晚明，中国社会完成了她自身向俗世化的根本转变。事实上，正是从这个时候开始，传统的中华帝国，方才正式迈进人类自身通往近代的大门。

二 师道观

会通派学者因为成分比较复杂，师道观也不尽一致。尽管从学术取向上来看，会通必然导致对师道的不满（这是“圆”对“方”的不满），但是和泰州师道派的渊源关系，仍然使许多学者保留了一份以师道自任的情怀。大概地说，与王艮的师承越近，对师道思想承袭的也就越多。这种情形，在会通派学者身上造成了一种鱼雁分行的奇特景观。

罗汝芳是颜钧的弟子，王艮的再传。从他四处讲学的张皇程度来看，较之于乃师颜钧可以说毫不逊色，比之于乐学派的王襞则犹有过之。据此，把罗汝芳列为师道派下的一个分支，与狂侠、乐学并列，同样不会使人稍觉突兀。不过，从罗汝芳开始，这一派不再以师道自居，而是谋求君、师二道的折中和会，在行动取向上较王畿或许略为亢厉，较王艮则稍为圆转^①。他的理论“以赤子良心、不学不虑为的，以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大”^②，在生生不息中，直任明德之流行。在理论归趋上无疑和王畿一系更为接近^③。因此，把罗汝芳作为会通派的一员来

① 在思想取向上王艮亢高，王畿圆通，罗汝芳则为之折中。参荒木见悟《明代思想研究》，第100～148页。本书从行动取向着眼，大旨与此相类。

② 《明儒学案》卷34《泰州学案三·罗汝芳传》。

③ 罗汝芳尽管和王畿没有师承关系，但二者学说的相近，却给稍后的学者留下了这样的印象：“江西之学宗龙溪者为罗汝芳。”见邵念鲁《思复堂文集·碑传》卷1《王门弟子所知传》。

加以考察，纯粹是叙述的方便。和王襞一样，罗汝芳的学说也是会通跟师道相互中和的产物，归属于哪一派，并不重要，关键要看这种分梳能否加深我们对王学自身学术嬗变的了解。

和李贽有点儿类似，罗汝芳是那种舍身任道，一片赤诚的人。少年时代，为了体验薛瑄所谓“澄然湛然之体”，罗汝芳闭关僧寺，临几默坐，终至心火上炎。恰值颜钧揭榜“急救心火”，罗汝芳从此拜门受教。那以后，尽管学术上日渐分歧，颜钧本人也丑行渐露，但是在罗汝芳的眼中，狂侠如颜钧依然是真灵不昧。颜钧、何心隐后来相继入狱，罗汝芳不惜得罪修证、在朝王学诸大老，为之破产营救，体现了他对待师友的一片热忱。楚人胡宗正本为罗汝芳举业弟子，“已闻其有得于《易》，反北面之”^①，和董澐 68 岁高龄师事王守仁一样，对道本身的执著超出了人世间一切格套与成俗。作为一个真正的学者，罗汝芳所追求的是那种实实在在的“为己之学”。

不过，或许是得自于师道派以天下为己任的顽强的意愿，和王畿等人刻意追寻自我解脱的取向稍有不同，罗汝芳把自我价值的实现落实到化天地、育万物，落实到经世济民等传统的儒家立场之上。因此尽管由于自身谦抑，“不以师席自居”，甚至强调“师诸人则可，好师夫人则不可”，对师道复兴的取向表示质疑^②，但是凭他对讲学运动的执著，对乡约建设的全力推动，直至甘当宣讲朱元璋《圣谕六条》的木铎老人，又无法不承认他同时是在以师道自任^③。只不过，这种师道和王艮曾经标榜过的稍有不同，他不再用追尊孔子的办法来构建师道对君道的地位优势，而是把作为君道最大代表的朱元璋纳入到师道的系统当中，

① 《明儒学案》卷 34《泰州学案二·罗汝芳传》。

② 熊侯辑、钱启忠重订《近溪罗先生一贯编·心性上》。

③ 杨起元：《太史杨复所先生证学编》卷 1《笔记》；卷 3《明德罗子祠堂记》。

使之“直接唐虞之统，而兼总孔孟之学”^①，同时成为师的化身，罗汝芳曾多次由衷地赞叹：“若仰体高皇木铎、溥天率土之心，而益彰以孔孟习善成性之妙，则王道荡平，万年无敎，非天下古今一大快事耶”^②？这表明，一直在会通与师道两派之间寻找平衡的罗汝芳，在师道观上采用的同样是一个折中的方案。这种方案，以君道为掩护，在扩张儒学对社会影响力的同时，也在提升着师道的地位。同时，在君道面前甘拉第二把小提琴的师道，也以一种隐晦的方式被君道所认可。罗汝芳、杨起元等一批君师折中派，之所以能够在万历以后成为显学，得益于他们在理论上对师道的这一定位。

李贽的师道观有点儿像他的为人，充满了矛盾与乖张，但却决非难于索解。

对李贽的学术，东林派的顾宪成曾经有过一个很有意思的评价：“李卓吾大抵是人之非，非人之是，以成败为是非而已。学术到此真成涂炭，惟有仰屋窃叹而已。”^③要不是东林党人张万达借内阁大学士沈一贯对李贽不满之机，以道听途说的污言秽语露章弹劾，对这个天不怕地不怕的“卓吾老子”，顾宪成能有什么办法？或许真的只能“仰屋窃叹”罢了。

鉴于王学会通派昌言“无善无恶”之缺乏标准，东林派学者大都有着严格的学术立场。但这种立场本身所形成的规矩和格式，又是这位会通派的真正代言人李贽所无法忍受的，他的“是人所非，非人所是”正是基于这种看似缺乏立场的、但却是对一切规矩和形式的解构。换句话说，对于李贽而言，没有立场便是他的立场。没有既成的一切定式和法则而应直任当下的本真。因

① 《近溪罗先生一贯编·四书总论》。

② 《近溪罗先生一贯编·心性卜》。

③ 《冷泉藏稿》卷5《柬高景逸（又十八）》。

此，李贽学说中对许多具体问题解释的前后矛盾，就在于已有的解说在他的心目中是否已变成定式和法则。在这个意义上，李贽所孜孜以求的，正是要破除人们的“所知障”。

同王畿一样，李贽反对以个人气魄来担当的那种王艮式的师道。尽管他也曾推许王艮的为人，但是对他那种睥睨一世、以万世师自任的狂态却夷然表示不屑，以为那“殊可笑咤”。因此，以河汾师道风动后世的文中子，虽然以圣人自负，口气不小，在李贽看来却也并不能算高明，因其“学未离门户”^①。事实上，由于对师道不抱好感，君道却反而在李贽的笔下得到了张扬。张居正以禁讲学、考成法钳制朝野士大夫，虽然遭到多数人的反对，但由于直任本真，李贽因此尊之为“师”，为“宰相之杰”^②，秦始皇焚书坑儒，只因一意孤行，被许为“千古一帝”^③。对自我的绝对肯定，对真实的极度向往，在李贽的笔端不时地流露出那种对独裁者人格的欣赏。从这个意义上说，李贽可能是一个真实的人，但无疑却缺少那种宽容的气度和胸襟。这种性格的人一旦身居高位，或许便又是一个张居正，也未可知。

然而，假如肯定地说，李贽是一个主张用君道来打压师道的人，那么李贽本人仍然不会承认。倘真如此，岂非同样变成了格套？而李贽所要破除的恰恰是这一点。正因为如此，我们才能够理解，为什么自宋代以来一向被诋斥为“名教罪人”，在五代期间历仕数朝的冯道，在李贽的心中反而是这样一付形象：

冯道自谓长乐老子，盖真长乐老子者也。孟子曰：“社稷为重，君为轻”，信斯言也，道知之矣。夫社者，所以安

① 《李温陵集》卷15《文中子》。

② 《焚书》卷1《答邓明府》。

③ 《藏书》世纪列传总目。

民也；稷者，所以养民也。民得安养而后君臣之责始塞，君不能安养斯民而后臣独为之安养斯民，而后冯道之责始尽。

在这里，以“民贵君轻”为言，李贽似乎又与王艮的观点走到了一处。但是，能说李贽抗颜师道吗？不能。今人也有论及冯道的，不知是否注意到此文？

总的来说，由于在理论上讲究圆通，反对形式与格套，会通派学者大都对师道复兴不感兴趣。或许正因为如此，万历时代当在朝王学在意识形态领域全面得势之后，才有可能对会通派王学表示容忍。这样，和二者都有渊源，以“惕龙”自居的管志道^③，明确提出孔子所居乃“臣道”而非“师道”^④，重新回到明世宗与张璁的立场上来，便丝毫不使人感到意外。

1 《藏书》卷68《吏隐外臣·冯道传》。

② 参本编第一章第二节。

③ 伍袁萃：《林居漫录·晦集》卷4。

④ 《明儒学案》卷32《泰州学案一·管志道传》。参荒木见悟《明代思想研究》第160·164页有关管志道这一思想的发掘。

下 编

在朝王学

——王与朱共天下

第一章 思想渊源及行动取向

嘉靖二十年（1541）以前的王学，实在可以说是命途多舛。开派领袖王守仁为大明帝国立下不世奇功，但却身死爵夺，九原含恨^①。其信徒虽因议礼渐致通显，但在继之而起的更定祀典过程中，由于过分地执著，终究不敌打着程朱旗号而又工于媚主的新贵夏言，加上议礼诸臣的内讧，接踵而至的伪学之禁，王学作为一种政治势力，遭到了沉重的打击。

青山遮不住，毕竟东流去。伪学之禁后的王学在政治上虽稍显消沉，但在民间却获得了蓬勃的发展。以王艮为首的师道派以及继之而起的狂侠派高举师道的大旗，与官方的主流意识形态针锋相对。同时，以江右为核心的修证派则躬行践履修身见世，把王学足以经世的一而呈现给世人。特别是在嘉靖后期南倭北虏、内忧外患纷至沓来的局面之下，王门诸子的知兵倾向尤为世人瞩目。这一点又成了王学在政治上崛起的新的契机。

在热衷军事的这一批人中间，徐樾、唐顺之、罗洪先，都是其中的赫赫有名之辈。徐樾后来死于广西战事，唐、罗二人则养望居家，于天文历算、医卜星相、武术技击、诸子百家无所不通无所不晓，被时人仰为泰山衡岳^②。其他如三省总督胡宗宪、名将谭纶、戚继光、俞大猷、翁万达，都是王学的信徒

① 王守仁死后于嘉靖八年，世爵被夺，本爵依旧。

② 参《明史》卷283《儒林二·罗洪先传》。

或同情者。更不要提颜钧、何心隐这些讲究兵术权谋的学者型侠客了^①。

王学在经世致用方面所取得的成就提升了它在政治上的地位。嘉靖时期，阳明学派中的两个重要的讲学大老赵贞吉、聂豹相继得到皇帝的赏识，就在于他们或者是自许，或被推崇为懂得抗御蒙古人的方策。就连内阁首辅严嵩，为了固宠的需要，也不得不放下架子拉拢大名士唐顺之，为江南一带日益猖獗的倭患鞠躬尽瘁^②。王学在政治上全面崛起似乎只是时间早晚的问题。耐不住性子的王畿甚至想进而改变王守仁受黜的事实，终因时机未成而作罢^③。但不管怎样，明世宗在私下里把王守仁称为“有用道学”，无疑是看中了王门诸人在事功上所取得的成就^④。

正是这一过程造就了在本书中被称为“在朝王学”的那一批人。这些人大致相同的特点是，作为伪学之禁的孑遗，在政治上善于趋避，精于权谋之术；在行动上提倡躬行践履，反对师道复兴；在学术上又与朱学的刻板作风不同，鼓励会通，强调“默识”，讲求心悟。这样的行动取向，决定了他们除了相互授引之外，势必与在野的修证派、会通派以及师道派下的乐学一支关系良好，但对狂侠派却不以为然。狂侠派受到打击，不是由程朱理学抢先发难，而是王门内部的兄弟阋墙，其根本的理由便肇因于此。

大概地说，在朝王学的重要人物包括欧阳德、聂豹、严讷、

① 颜钧、何心隐都曾入过胡宗宪幕府。颜钧于嘉靖四十五年入狱，后为俞大猷引入军营帷幄。参黄官民：《颜钧年谱》。

② 《明儒学案》卷26《南中王门学案二·唐顺之传》：“先生晚年之出，由于分宜，故人多议之。”

③ 聂豹：《双江聂先生文集》卷8《寄王龙溪》：“老师恤典不得机会不可轻举，万一举而报罢又增一障。”参下编第一章第一节。

④ 万历十二年，王守仁以此理由从祀孔庙。参下编第三章第一节。

李春芳、李遂等一大批官运亨通之辈。在其中，堪称护法的领袖人物是嘉隆之际的内阁首辅徐阶，理论代表则是官至户部尚书的著名学者耿定向。

第一节 王学护法：徐阶

一 朱陆合一

聂豹的学生，松江人徐阶^①，一出仕便受到朝野上下的广泛瞩目。这不仅因为他高中嘉靖二年（1523）癸未科的探花，顺利进入玉堂金马之地，成为天下学子们歆羡的对象；而且由于年纪尚轻，刚满21岁，假如在中世纪的官场中不翻跟斗，即使仅论年资，也决然不失公辅之望。因此，时任内阁首辅的杨廷和甚至责怪大学士费宏，为什么不把这位短小白皙，善于容止的翩翩少年取为第一，认为：“此少年名位不下我辈。”^②明确地对他寄予了厚望。

此时的徐阶确实称得上春风得意，加上中式以后马上归娶，在传统社会所艳称的“人生四喜”中已居其二。不久因父死丁忧，遂“读书为古文辞，倾身以事贤豪长者，时故新建伯王守仁以讲学倾东南，阶与其门人欧阳德同年而善之，遂为王氏学，诸豪贤长者交口称誉阶，故尽得搢绅间声”^③。刚一出世便暴得大名，且身任翰林院编修，充经筵展书官，预修《大明会典》。居

① 徐阶与聂豹的关系，参王世贞《弇州山人续稿》卷136《文贞存斋徐公行状》。

② 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷5《徐阶》传。

③ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷5《徐阶》传。

清要之地而又有接近皇帝的机缘，展现在徐阶面前的加官晋爵之路似乎一片光明。

然而，嘉靖一朝的政治云波谲诡，变幻莫测，到处布满了陷阱。由于丁忧在家，徐阶逃过了嘉靖三年左顺门廷杖被迫表态的一劫，但是接踵而至的更定祀典等一系列事件，又无情地把他这个“一意傍名义以钓声誉”^①，以名节自负，动辄以豪爽的个性示人的少年新进卷入其中^②。在更定孔子祀典之际，张璁迎合世宗之意，撤塑像而为木主，以君道打压师道，激起了外廷儒臣的强烈不满。但是，迫于强权的威势，儒臣们或是提出不同理由软磨硬泡，或是动用官僚机器固有的惰性顽抗负隅，或者干脆缄默不言，随人迁就，以为明哲保身之计。在这种情况下，年轻气盛的徐阶，挺身而出，以“三不必五不可”之说，对张璁的观点逐条批驳，双方之间发生了一次令外廷大快人心的争论^③。明世宗气得破口大骂：“佞哉斯人也！翰林可用这等人耶！”^④把他的名字镌刻在柱子上：“徐阶小人，永不叙。”^⑤

对嘉靖朝刑政之苛深有体会的徐阶^⑥，自以为必死无疑。还是因外廷群臣特别是刑部侍郎闻渊、御史中丞唐龙的极力相救，徐阶才不仅保住了性命，而且保住了仕籍，被谪为福建延平府推官。

由清要之职被贬为处理琐屑事务的僻地小官，在个人的境遇上可以说一落千丈，按照明代官场的惯例，徐阶本来可以辞职还

① 前揭《皇明辅世编·徐阶传》：“阶性警敏，一意傍名义以钓声誉”。

② 参李绍文《皇明世说新语》卷5《豪爽》。

③ “三不必五不可”之说，见徐阶《世经堂集》卷6《论孔子祀典疏》。徐阶与张璁的争论，参《嘉靖以来内阁首辅传·徐阶传》。

④ 朱厚熜：《御制正孔子祀典申记》。

⑤ 陈田：《明诗纪事》戊笈卷15，引《国史唯疑》，又云：“久亦遂忘之。”

⑥ 《世经堂集》卷14《刑科题名记》。

乡，“优游养重”。钤山养望时期的严嵩，出山领兵之前的唐顺之，正是以此博名，行其“曲线救国”进身之术的。然而或许是因为其父当年轻官至宁都丞（属江西）这样的小官，俸薄薪微，为了养家糊口的需要^①；或者也确实如徐阶本人所说，“盘根错节所以砺我不浅”^②，因此他单骑走延平，热情地投身到地方事务之中。在这期间徐阶充分显露了他处理官僚政事的干才，清夙系囚，更输银法，毁淫祠，平剧寇，三年任满，升为黄州府同知，未上任即擢浙江按察僉事，提调学校，重新走上了在仕途中迅速攀升的正轨。三年的下放基层反而成了他体察民情，为日后在政坛上搏击而积蓄实力的重要资本。钱谦益称他“以文翰起家而志在经世”^③，说此时的徐阶已确立起经世致用的行动取向，去事实应该不算太远。

徐阶出仕的时代，正是王守仁功成名就，声名如日中天，王学已经倾倒东南人士，尽管在朝有伪学之禁，但因“大礼议”之故，又难以在实际上动其分毫的时代。徐阶与当时王守仁门下的诸“贤豪长者”相友善，严事邹守益，亟友欧阳德^④，因而亦得名王氏学。但事实上，由于在登第之前从学聂豹的经历，使他在初起时对王守仁良知之学并不相契，在学术上的进境只达到朱陆合一的地步。

在自称为王守仁弟子的讲学人物中，聂豹是比较特殊的一

① 据《行状》，徐阶祖上世代务农，“至高祖德，始成以仁厚喜施予闻，甲中呼之为佛子徐”如此则徐氏或即普通的乡居地主。至其父徐黼，始而补邑吏，进而由吏职升授宣平县丞，后转官宁都丞，此为徐氏发迹之始。

② 前揭《嘉靖以来内阁首辅传·徐阶传》。

③ 《列朝诗集小传》丁集（中）《徐少师阶》；李贽《续藏书》卷12《太师徐文贞公传》，说他“独不事口耳，而以躬行为实际，以经济为真詮，故其发于事业，光明俊伟，非俗儒所可仿佛”。

④ 欧阳德与徐阶关系前文已言及，王世贞《文贞存斋徐公行状》说他与邹守益、郑晓、赵时春、唐顺之辈“相琢磨为圣学益切”，尤其“庄事邹先生”。

个。作为江右王门的重要代表，良知归寂派的代言人，聂豹在王守仁生前对他的学说及某些做法甚至持怀疑的态度^①，因此一直没有正式拜师，直到王守仁死后四年，才由钱德洪证明，正式成为守仁弟子，拜师的方式可谓奇特。即便如此，聂豹的归寂说，仍然没有得到王门大多数弟子的认同。特别是他与王畿之间的争论，更加彰显了王学内部有关良知阐释的尖锐对立。但大体说来，聂豹在行动取向上的保守，使他与邹守益、欧阳德、罗洪先、刘文敏等人走得更近，同属于王门第二期的修证派。

聂豹怀疑王守仁的学说，甚至企图修正《传习录》，但并不妨碍他追随王守仁，对会通朱熹和陆九渊的学说加意提倡。

如所周知，程朱理学和陆王心学是宋明理学中最重要的两支。在南宋，生活在同一时代的两位学术大师朱熹和陆九渊曾彼此针锋相对。朱斥陆空疏，杂禅；陆讥朱支离，悦老。前者讲究“道问学”，由下学以求上达；后者自诩“尊德性”，追求“先立乎其大”。金元以后，朱学的地位逐渐升高，成为官方的统治学说。但随之而来的，则是学术上逐渐有朱陆合流的倾向。元代的吴澄、明初的宋濂、吴与弼都是这方面的典型。^②

在这股潮流中，活跃在成、弘时代的程敏政尤其值得重视。此人不仅在理学上的见解影响甚大，他的作品《道一编》、他为真德秀《心经》所作的附注，都对朱陆合流起了不小的推动作用。程氏《心经附注》旨在发明朱子之心学，多引程子之论。尽管仍未超出朱学范围，但对心的关注使其影响自不可小

① 嘉靖五年夏，聂豹曾去见王守仁，别后致书“思孟周程无意相遭于千载之下，与其尽信于天下，不若真信于一人。道固自在，学亦自在”。对王守仁进行批评。王守仁答书可参《王阳明全集》卷35，年谱二，嘉靖五年八月。此信不载于今《双江聂先生文集》，当系删去。

② 参侯外庐等《宋明理学史》（下），第74～76页。

觀。^①《道一编》则明标“朱子晚年所以兼受陆子之学，诚不在南轩、东莱之下”，力主“朱陆二氏之学始异而终同”，把二人不同的观点看成“早年未定之论”^②，开王守仁作《朱子晚年定论》的先河。陈建说：“篁墩（指程敏政）高才博学，名重一时，后学无不宗信也，于是修《徽州志》者称篁墩文学而以能考合朱陆为称首矣；按闽台者（指聂豹，见下）称《道一编》有功于朱陆，为之翻刻以广传矣。近年各省试录每有策问朱陆者，皆全据《道一编》以答矣。”^③在朱学一统的局面下，陆九渊学派在知识界受欢迎的程度可见一斑。

《道一编》最后成书于弘治二年（1489），在那以后，陆九渊的地位稳步上升，王守仁除了作《朱子晚年定论》全面以陆学规范朱学之外，还重刻《象山文集》作序表彰。又在正德十六年利用职务之便，“牌行抚州府金溪县官吏，将陆氏嫡派子孙，仿各处圣贤子孙事例，免其差役；有俊秀子弟者，具名提学道送学肄业”，为陆学在政治上的兴起扫平道路。同时，弟子席书“病陆学不显，作《鸣冤录》”，摇旗呐喊^④；私淑弟子聂豹也将《道一编》重新付梓，加意鼓吹^⑤。直到嘉靖九年借更定祀典之机，由王守仁的另外一个学生薛侃提议将陆九渊正式从祀孔庙，对陆学的推尊方算功德圆满。

王学诸人推崇陆九渊，其“醉翁之意”不问可知。被贬延平

① 钱穆认为，程敏政其学虽主以朱合陆，但本身却未得朱陆之真，“则其所论，亦终不失为文士之骋其辞章而已”。钱氏所言不无道理，但本书则主要从其影响言之。参钱穆《中国学术思想史论丛（七）》，第34～44页。

② 《道一编》卷首自序。

③ 陈建：《学蔀通辨》前编卷下。

④ 《王阳明全集》卷34，年谱二，正德十六年辛巳。

⑤ 参程敏政《道一编》卷首聂豹序。此序作于嘉靖十年戊子，刊刻时间亦当在此时。

之后，大概已经正式以王氏学自居的徐阶^①，对这一点更是了然于胸。因此他在这期间，仿《道一编》所订的《学则》，便是王学诸人力主朱陆合一这一大背景下的客观产物。问题是，陆九渊在从祀孔庙之后，地位已经难以动摇，按照阳明学派主观的逻辑，下一步势必要证明王守仁良知之学在发挥朱、陆学说时所做的贡献，为王学自身介入到官方统治学说的重建鸣锣开道。哪知徐阶对此却似乎置若罔闻，除了朱陆合一之外，没有做任何引申，因此不能不引起王氏门徒的不满。学友欧阳德便曾致书责难：“良知二字未见数数提掇，岂尚有疑于此”^②？说明徐阶在此时对王学相契的程度并不很深。

二 在朝王学

延平府推官三年任满，徐阶被升为黄州府同知，未及上任，转擢浙江按察僉事，视察学校。这一事件说明徐阶此时人望上升，在朝内已经有人替他奔走活动。三年以后，又被升为江西按察副使，在此期间，徐阶不仅加深了对江南一带学术界的了解，而且与江南士大夫特别是江右王门建立了良好的关系。江右王门以躬行践履闻名，这对徐阶在以儒家君子人格为主导信念的时代于官场中迅速进升大有裨益。也正因为如此，他才有可能在嘉靖十八年皇太子出阁、预选官僚之际，能够进入入选的行列。^③

① 前揭《皇明辅世编·徐阶传》：“请延平推官，益从聂贞襄游，及同年欧阳德相与讲求良知遗训。”

② 《欧阳南野先生文集》卷1《答徐少湖》。按徐初作《学则》寄示，欧阳德颇为嘉许，但同时又对他不提掇良知，微露不满之意。

③ 按嘉靖十八年预选官僚，最初并没有徐阶。（参《明世宗实录》卷221，嘉靖十八年二月癸丑），言官以为夏言党护亲信，颇有论列，于是命吏书许瓚重新甄选。王世贞撰《行状》以为徐阶原与夏言不睦，故初选不及。但《明

徐阶被任命为从五品的司经局洗马兼翰林院侍讲学士，“以四品服俸居职”^①。这种优待使他在所有东宫属僚中显得别具一格，尽管在同僚中有他所尊敬的邹守益，他引为挚友的唐顺之、罗洪先、赵时春，以及著名学者崔铣、吕怀，都称得上是一时之选。职奉东宫，在中世纪“一朝天子一朝臣”的政治传统下，实已预示了他在不久的将来可能会顺利入阁拜相，在未来大明帝国的政坛上呼风唤雨。甚至尽管庄敬太子不久即便夭折，而徐阶又丁了三年的内忧，他仍然在嘉靖二十年之后被即家起为国子祭酒，有了督课包括幼勋臣及勋戚子弟在内各种人监学生的职掌，有了“车驾幸学，则执经坐讲；新进士释褐，则坐而受拜”的尊崇和荣耀^②。所有这一切都表明，嘉靖政坛上的一颗新星已经在冉冉升起。

或许的确是在外十年的磨砺之功^③，尽管年纪尚未老迈，徐阶却再也无复往日的锋芒毕露了，这不仅表现在他在教导国子监那班高干子弟及种种有复杂背景的生员时，务行宽大之政^④，也表现在他在王学诸人和夏言交恶之时，不降反升，能够安然无恙。外示人以名节，而内济之以权术，这就是典型的徐阶的个

（接第320页注③）《诗纪事》引《国史唯疑》却说徐阶“自江右督学改宫僚赖冯恩力，冯时谪戍过南昌，代都御史何某草疏达夏桂洲（言），因被内擢，跻台辅”。依《行状》所言，则后者实误。但王世贞《嘉靖以来内阁首辅传》又说“（严）嵩故与夏言仇，置之死，而言尝荐阶，以是恨且忌之”。可见王世贞自己亦不相信《行状》之言。大概由于夏言与王畿、邹守益等王门大老关系皆不佳，徐氏后人因而为之避讳，《国史唯疑》所言“都御史何某”，当指何栋，此公罢职家居十八年，至嘉靖二十九年为徐阶所荐，重新起用，当是投桃报李。

① 王世贞：《文贞存斋徐公行状》。

② 《明史》卷73《职官志二·国子监》。

③ 《文贞存斋徐公行状》：言徐阶入选官僚时已“去国十年矣”。

④ 参《皇明辅世编·徐阶传》。

性，难怪清末民初的章太炎在王学诸人中要单单把他与王守仁相提并论^①。正是这一点保证了他在此后的岁月里官运亨通，在他对“人生仕宦如艇子，东西总在风涛里”的感慨中，实现自己“篙工舵师好身手，要使风涛为我使”^②的宿愿。

嘉靖三十二年，年仅43岁的徐阶被任命为礼部侍郎，不久又直接转为吏部右侍郎，并在以后的三年中事实上行使着吏部尚书的权力^③。与以往吏部官员闭门自守、妨嫌示重不同，徐阶甫一上任，便“破例延访，痛折节修辞色而下之。见必深坐，亹亹咨访边腹要害、吏治民瘼，错及寒暄可怜语，冀以窥见其人，顾见者亦自喜得少宰心，愿为之用，益有缙绅间声”^④。才干与权术相结合，加上效命于自己的官僚网络，使徐阶在政争中如虎添翼。因此，虽经短暂的波折^⑤，徐阶还是在嘉靖二十八年，被提升为嘉靖朝最受重视的一个外廷职务——礼部尚书，同时用心地撰写青词，进入到明世宗最信任的宠臣行列。

同阳明学的创始人王守仁一样，徐阶确实具备救时的才干。由于政治的动荡、皇室与官僚的腐化、内外经济政策的失误，大明帝国在嘉靖中期以后已成贫弱交加、积痿疲痹之势。不仅有南倭北虏兵连祸结之忧，而且“山东河南之盗又窃发无时”，一遇

① 章太炎：《检论》卷4《议王》，见朱维铮校订《章太炎全集》（三），第458页。

② 《世经堂集》卷25《送潘子芳赴东阳簿》。

③ 《嘉靖以来内阁首辅传》：“（吏部）尚书熊浹雅重阶，托以肺腑，而阶亦为之竭力……会浹以直谏忤旨去，而唐龙、周用相继死，其重阶则犹浹，而又老、多病。”

④ 《皇明辅世编·徐阶传》。

⑤ 嘉靖二十六年闻渊担任吏部尚书，渊“顾自处前辈，且尝历诸曹郎，事取立断，其待阶不能如前二公，阶意不乐，求出避之，得兼翰林院学士，教习庶吉士”（参前揭《嘉靖以来内阁首辅传》）。

灾荒“京师饿莩盈城野”^①。明世宗针对边盗，除了更加虔诚地奉玄祈祷，或者自欺欺人地把元世祖忽必烈开除出历代帝王祀典外^②，束手无策。甚至连以往最受皇帝信任的内阁首辅夏言也为此失宠弃市。在这种局面下，精于权术，肯于媚主^③，而又不乏济世之才的徐阶得以受到重用，便不是偶然的。特别是嘉靖二十九年庚戌之变，蒙古兵偷袭得手，一度兵临城下，明世宗黔驴技穷，甚至主动提出奉吊纳币试图屈辱媾和。擅长因禄固宠的权相严嵩缄口不言，反倒是徐阶在此时展露出应变之才，为之一一条画。“自是言便宜者率密咨阶，阶浸益任用”^④。并在两年以后的嘉靖三十一年顺利成为内阁大学士。

徐阶地位的上升，对于王学诸子来说是个莫大的喜讯。早在嘉靖十五年，时任浙江提学佥事的徐阶便和按临浙江的监察御史张景一起，重修了祭祀王守仁的天真精舍。三年以后，又在江西提学副使的任上于南昌为王守仁建仰止祠，“大发师门宗旨，以倡率诸生”^⑤，对王学的推动可谓不遗余力。此际，由于明世宗的宠任，徐阶趁机举荐自己那位“坐法被戍”的老师聂豹，累迁至兵部尚书，加上庚戌之变中因勇于自任而受显擢的赵贞吉^⑥，王学以一种新的形象在伪学之禁后登台亮相，或许这一点便是明世宗在背地里把王守仁称做“有用道学”的一个动因。也正由

① 《双江聂先生文集》卷8《寄王龙溪（二首之一）》。

② 参上编第四章第一节。

③ 《嘉靖以来内阁首辅传》卷5《李春芳传》：“阶既用恭谨得上意，即资重甚幸矣，而其为恭谨不衰。上或有所委使，通夕不敢饭寐，应制之文沓至促应，有请少年所难者，未尝逾顷刻期。人以谓阶，阶曰：‘君，天也、父也，吾敢易之！吾岂不知愧诸少年！计以得上意，此耳。得上意而后可有为于天下。夫欲为一己名不难，谁与上共天下者！’”

④ 《皇明辅世编·徐阶传》。

⑤ 《王阳明全集》卷36，年谱附录一。

⑥ 赵贞吉事可参《明儒学案》卷33《泰州学案二·赵贞吉传》。

此，我们才可以理解为什么亲自把王学定为伪学的明世宗，会默许它在自己的眼皮底下迅速发展。

这种发展主要体现在嘉靖后期以徐阶为首倡导的几次灵济宫之会，使王学的讲学活动达到了一个前所未有的高潮。

为了互通声气、切磋学问的需要，王门中人在京师早有“同志之会”^①。嘉靖十一年由方献夫为倡首所集会的庆寿山房，便是王学的据点之一^②。由于与佛教道教的关系密切，集会地点常常分散于各处的寺院、庙观，有名的灵济宫、显灵宫等便经常是在京学者、文人聚会的地方。其中灵济宫尤其是明代北京最有名的道观之一，相传永乐十五年（1417）明成祖朱棣患病，“梦二真人授药，疾顿瘳”，于是仿福建灵济宫的形制，建造而成。以后由于历代君主的重视，香火极盛。^③

灵济宫讲会以嘉靖三十二、三十三年左右最盛，当时徐阶已经入阁，礼部尚书欧阳德、兵部尚书聂豹、吏部侍郎程文德等王学大老一同主会，诸人“皆有气势，缙绅可攀附得显官，故学徒云集至千人”，其盛况为数百年来所未有^④。以政治权力推动王学的发展，使王学变成利禄的渊藪。王学既然在某种程度上成为进身之阶，那么进一步从官方统治学说的角度来加以肯定，便是顺理成章之事。特别是嘉靖四十四年，由于罗汝芳的怂恿^⑤，徐阶以内阁首辅之尊，命令入京述职的官僚群集灵济宫会讲王学，

① 这一点王畿已言之，参《龙溪王先生全集》卷15《跋徐存斋师相教育》。

② 《王阳明全集》卷36，年谱附录一。

③ 《帝京景物略》卷4，转引自吴枫、宋一夫主编《中华道学通典》，第1289页。

④ 徐学谟：《世庙识余录》卷21《明儒学案》卷17《江右王门学案二·欧阳德传》。

⑤ 罗汝芳怂恿徐阶讲学事，可参李贽《续藏书》卷22《参政罗公传》。

自己一面在无逸殿为明世宗撰写青词，一面作论加以指导^①，这使得王学对整个官僚集团的影响大大加快了。在这一时期，反对的声音不能说没有，但却那样微弱，简直可以忽略不计^②。嘉靖以后，王守仁被恢复世爵，而且从祀的声音一浪高过一浪，以徐阶为首的在朝王学在其中起了关键的作用。可以说，徐阶在使王学变成明代后期官方学说过程中的作用，与汉武帝时期儒术独尊的转折过程中公孙弘的地位难分轩轻^③。

徐阶为王学向官学化的发展做出了贡献，但是他本人却也不曾被王学所亏负。这一点充分体现在他与严嵩的权力斗争中。

严嵩和明世宗，以及与王学诸人的关系，前几章已经稍有论列。应该着重指出的是，作为嘉靖中期在位时间最长的内阁首辅，严嵩对于王学在此期的迅速发展有着莫大的关系。这不是因为他对王学的着力推动，相反由于他的放任政策。假如不是因为这一点，王学在野可能仍会有一定的势力，但是在朝能否有后来那样的显赫，便颇为难测。

严嵩与王守仁本来交好^④，因此爱屋及乌，对王学网开一面也是可能的。更何况此公本来是一个文人，又性本好谀，赵贞吉、聂豹等正是在这一点上投其所好，方能够在官僚集团的上层，较长时间地站稳脚跟。^⑤

① 参前揭王畿《跋徐存斋师相教言》。

② 这一时期对讲学批评最激烈的，可参《世庙识余录》卷24，所引刑科右给事中张岳批评讲学家“以富贵功名为鼓舞人心之术”的有关言论，但却并不多见。有关张岳与王学的关系，可参小岛毅《张岳の阳明学批判》。

③ 有关公孙弘，可参朱维铮先生《经学史：儒术独尊的转折过程》一文。

④ 严嵩和王守仁的交往，可参张显清：《严嵩传》，第11页。

⑤ 徐学谟：《徐氏海隅集》卷14《冰厅札记》曾记嘉靖四十年左右，时为南京户部侍郎的赵贞吉在被贬广西荔波典史后被角渐失之状：“（自北京）还南京……临行执白主事手，语之曰：别后介老（指严嵩）必问赵某在京师有何言，君第曰：赵言公诗文当为我朝第一人而已。已而分宜果侦之，白对如

至于徐阶，自从因庚戌之变以后受宠开始，便一直遭严嵩的嫉恨，两个人暗中的角力不断，但是当徐阶在最初处于弱势的时候，他也是把自己打扮成严嵩的依附者而委曲求全的，不仅把自己的孙女许配给严嵩之子，而且借躲避倭寇之名，占籍南昌，与顾全乡曲的严嵩攀乡里之谊^①。他与另外一个内阁大学士李本，在当时被看成“严氏二妾”，并不是偶然的^②。

严嵩在当时对王学比较宽容，但在身后却博得了“禁道学”的名声，这似乎只能归因于何心隐^③。何氏所说的“道学”主要是指他自己，而且正是他，与蓝道行设计，使明世宗逐渐开始对严嵩感到怀疑。徐阶迅速知道了内情，因此策动自己的亲信邹应龙率先对严嵩集团发难^④。值得注意的是，邹应龙也是王学中人^⑤。在某种意义上，王学之于严嵩，倒是一个养虎贻患的典型。

严嵩下台以后，徐阶担任内阁首辅，为了在猜疑多忌的明世宗与牢骚满腹的外廷群臣中间保持平衡，徐阶一反以往苛严之政，打着“以威福还主上，以政务还诸司，以刑赏从公论”的旗号，积极提倡讲学，坚持开放言路，以培植自己在清流中间的人望^⑥。因此，尽管以往在士大夫中的形象不佳，但是舆论却迅速

（按第325页注①）其言“分宜大喜，盖先生经挫折之后，操心危而虑患深，故又为委曲如此。然自是先生起官矣。”聂豹亦曾于严嵩处认门生，事见何良俊《四友斋丛说》卷26《诗三》。

① 于慎行：《谷山笔麈》卷4《相鉴》。

② 伍袁萃：《林居漫录·前集》卷3。按同情者如丁元荐则目之为“含垢忍耻，不啻勾践之于夫差”，见《西山日记》卷上。但不管怎样，说徐阶在当时饱受屈辱都是事实。

③ “分宜欲灭道学，华亭欲兴道学，而皆不能，兴灭者必此人也”！载《何心隐集》附录《省志本传》。

④ 唐鹤征：《皇明辅世编·徐阶传》。

⑤ 邹应龙曾随颜钧讲学，事见《颜钧集》卷3《自传》。

⑥ 何乔远：《名山藏·臣林记·徐阶传》：“阶愁严氏秽浊之后，特开讲学门户，以导清流之向。虽其剿窃浮附、谋功名者比比，士依名节义理亦多。”

逆转，特别是嘉靖四十五年的世宗遗诏，大赦早年议礼诸臣，更使在野清流感激涕零。徐阶被比做杨廷和，被称为“救时宰相”^①。这种声望，不仅使他在隆庆初主张为王守仁恢复世爵的动议得到广泛拥护，而且也使得他在和以高拱为代表的一个新近从龙的势力集团的权力斗争中，保持了很长一段时间的优势。

徐阶本人在学术上无大成就，但是却因自己的行动实践，而成为在朝王学的一个典型。王畿等人推许他于“阳明先师良知之说契悟最深”^②，虽不无过情，但总不算捕风捉影^③。黄宗羲曾讥此为“回护门面之见”^④，却不料“后人而复哀后人”，在晚清，著名学者章太炎就用类似的理由来批判他了^⑤。不管怎样说，把徐阶称为嘉、万之际的“王学护法”，都应该是合适的。

第二节 理论代表：耿定向

湖广黄安人耿定向是嘉万之际很有影响的一位学者型官僚，同时也是在朝王学的一个典型代表。在他身上，在朝王学几乎所有的理论与实践特性都集中地反映出来：那是一种中庸的品格，相较于以往形式古板、面目可憎的朱学，它显得活泼圆通，富有包容的气象；但较之于师道派、会通派的激进挺拔，却又是那样的温和、保守，容易被统治者所接受和认可。因此，尽管在理论

① 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷8《野史氏曰》。

② 前揭王畿《跋徐存斋师相教言》。

③ 这里仅指王学讲究权术的一面，参下一节。

④ 《明儒学案》卷27《南中王门学案·徐阶传》。

⑤ 《馥书》（重订本）之《王学第十》：“夫不读书以为学，学不可久，为是阴务诵习，而阳匿藏之（指王守仁）自而渐染其学者，若黄宗羲、李绂，皆博览侈观，然宗羲尚往往以良知自文。”

上主张会通，讲究“默识”，但却对会通派自我解脱的倾向保持警惕；在行动取向上提倡“庸言庸行”，主张“慎术”，反对师道复兴。耿定向无疑是在把自己打扮成那个时代名教的化身了，在追随者的眼中，他已是一个“由越中以进之洙泗，卒泽于道德，醇如也”的师范楷模^①。

然而，也正是因此之故，无论是在当时还是后世，耿定向都被看做一个虚伪的道学先生。不管在激进的王门后学（如李贽），还是在以程朱为宗主的东林学派那里，他都是一个不折不扣的乡愿形象^②。剖析耿定向的一生，对于理解在朝王学的行动取向及其历史命运，具有不可忽视的典型意义。

一 尽伦实践的朱学“信徒”

公元1524年（明世宗嘉靖三年），耿定向出生在湖广黄安的一个贫寒之家。在他晚年自订的年谱《观生纪》中^③，对此曾有过深情的回忆。的确，贫贱之家百事哀，直到嘉靖三十五年，耿定向33岁进士及第之前，在当地属于弱族的耿家都生活在不断地饥饿、疾病、地方暴政的残酷折磨当中。甚至当嘉靖三十一年以后，他已是一个举人了，一遇饥年便“不能举火”，不仅常常告贷于人，有时还自己“自旧邑躬负米以养”。更不要提耿家在他整个少年时代所受市井流氓的侮辱以及富有亲戚的白眼了。

贫穷的生活经历是人生的一笔财富。假如不被它的艰难压垮，便极有可能变成奋发图强的动力。面对生活的困厄，耿定向最初似乎也并没有过分远大的志向，当他还是一个童生时，他思

① 《国朝献征录》卷29《户部尚书谥恭简耿公定向传》。

② 参本编第三章第二节。

③ 《观生记》见《耿天台先生全书》卷8。

忖着如何“博一衿佩为门户”，以免除家庭劳役；当他已成为一名秀才，但却无法荫庇族人，“为市猾所困”之时，他发誓：“大丈夫志康济天下，一弱族且不能庇，非夫矣！”

生存境遇的艰辛，有时反易导致思想的升华。反躬自问，那种企盼他人救助的渴望，不难转化成对所有同病相怜之士的怜悯。少年时代曾“断齑划粥”、寒窗苦读的范仲淹，发出过“先天下之忧而忧”的千古咏叹；茅屋为秋风所破，“姣儿恶卧踏里裂”的杜甫，幻想着“大庇天下寒士俱欢颜”的广厦万间。这种主观精神中的场景，在耿定向的内心世界也曾偶一浮现，他后来回忆说：

（二十九年）是岁（彭）公甫下第归，同肄业于慎独楼。公甫常读程朱语录有省，余时困衡极亦奋自树，亦与商切志圣贤而孤陋寡闻不知所入。

嘉靖三十五年，耿定向终于顺利考取进士，并且分配到吏部实习，做了观政进士。公余无事，正值京城中讲会方兴未艾，因此很自然地卷入到其中。或许是由于学术取向相近，或许也因为自己乡试的座主胡宗宪是江右名儒邹守益的学生^①，耿定向对由后者所代表的王学修证派充满了好感，恰巧邹守益的儿子邹善又是自己会试的同年，二人不免着力结纳，“余慕颖泉公家学，于同年中心独向往，时时偕罗惟德（汝芳）、胡正甫（直）辈相与切劘”。邹善则命自己的儿子邹德涵拜在耿氏门下^②。

① 耿、胡关系可参《耿天台先生文集》卷12《祭梅林胡先生文》及《观生记》嘉靖三十一年壬子。胡宗宪为邹守益学生，事见《耿天台先生文集》卷14《东廓邹先生传》。

② 《耿天台先生文集》卷12《河南按察司佥事邹伯子墓志铭》。

罗汝芳与胡直都是后来有名的儒学家，王守仁新一代弟子中的佼佼者。邹善尽管学术上并无创新，但是家学渊源，却也不曾被圈内中人小觑。耿定向与这些人交好，不仅顺利跨进学术界的门槛，而且由于江右王门在朝野的良好声誉，使他在政治上同样如鱼得水。这一点或许便是他之所以受到与江右王门关系密切、此时已经入阁拜相的王门护法徐阶赏识的最初原因。

二 “常知”与会通：内外取向的分裂

从某种意义上说，耿定向的一生也可以说学凡三变。对耿定向学术演化的述评，同其他任何人一样，都是一种逻辑推论的结果。事实上，耿定向依违于会通派与修证派之间，只是前后侧重不同而已，读者于此当意会之。在当时，楚中王门人数虽然不少^①，但由于环境闭塞，且集中精力于科考，耿定向早年与王学似乎并没有多少天然的联系。在很大程度上他依然是一个程朱理学的信仰者，行动上中规中矩、拘拘检桉，至少在表面上对于名教的禁条不敢有丝毫的违碍^②。这种倾向甚至一直保持到嘉靖三十六年他进士及第的第二年。他后来回忆说：“时都下有讲学会，同志或要之赴，余执前见以尽伦实践，聆诸谭说无当也。”^③对于王门诸子在此时思想上日趋玄妙的倾向不以为然。

然而就在此时，小耿定向十岁的仲弟耿定理在思想上取得了

① 参《明儒学案》卷28《楚中王门学案·序》。

② 在《观生记》中耿定向曾自言受其内兄（弟？）彭公甫的影响，嘉靖二十九年彭氏下第归，大概受世风熏染开始讲学，“冥冥然趋绳蹈矩，执谓程朱主敬功当如是。余曰：‘自尧舜肇统，道惟明伦，尽伦所学圣也。恶用此拘拘检桉为？’著《五伦图说》以明其旨……公甫不能易吾说。余嗣亦渐入公甫规勉，自检饬云”。按耿定向初字子承（见苏茂相辑《皇明宝善类编》卷首），后改字在伦，或即在此时。

③ 《观生记》嘉靖三十六年丁巳。

重大的突破。

耿定理在晚明的思想界曾以精思妙悟著称于世，被时人许为“惠能后身”^①。其实，这位在耿定向的笔下以智者形象出现的人物^②，幼年时代颇不早慧，甚至为此而极度自悲，“郁极而痛失血”。或许是得益于养生家的勉励^③，耿定理在对自身生命的省察中，把对于人性、自我的反思提升到了一个令人惊异的高度：

窃思自古上贤亦人也，彼自尽其性耳。天既授形于我，为人不为物，吾亦必有恒性也。吾不能知行，尽性可但已耶？以此夕惕时教不容自己矣。^④

也就是本年，似乎大彻大悟的耿定理正式宣布：“吾学从无极太极入，不落阴阳五行”，主张在喜怒哀乐未发之前默识当下心体的本然之中。这种思想倾向毫无疑问与乃兄的循规蹈矩产生了冲突，二人甚至为此而大肆争执。争论的结果是一贯具有权威的哥哥被弟弟说服。耿定向自觉“反观有契，自是学以存为主，著《盲喻》并《四箴》”^⑤。

《四箴》不见于耿天台文集，大概已佚。《盲喻》则标志着耿定向在思想上的一次重大转变。在他以前的看法中，学道之人恰

① 《观生记》嘉靖三十七年学使刘初泉所言。

② 耿定向对耿定理的记载散见于《观生记》中。如记他预言何心隐“必有后灾”，劝他赴甘肃上任等都是，未必如今人所言皆属编造。

③ 事见《观生记》嘉靖三十五年丙辰。耿定理郁极失血，养生家因语之以“青天不起浮云障”。正是由于这种追求自身生命解脱的取向，耿定理也成了会通派的一员干将。

④ 《观生记》嘉靖三十六年丁巳。

⑤ 引文同上，详细记述亦可参《耿天台先生文集》卷10《绎中庸·附记》。

如一个在襁褓中便已双目失明的孩童，寻问父兄太阳的形色。太阳是圆的，可以用镜譬之，然而颜色呢？“父兄展转念虑百计求所以譬晓而不得也”。学问之道正是如此，当我们不知道圣人传心的真意时，模拟先圣往哲的成规就如同辨日之形，如此而已。“斯心之盲也久矣，即有道者披裂腹肠多方晓告，顾安能顿开锢迷而令即睹日也”？辨可辨之形，犹愈于置可辨之形于不顾，争论那些令目盲之人难以理解的颜色。对于学术界缺乏客观标准而又谈玄说寂的作风的那种根深蒂固的不信任感，是耿定向一开始便选择了“矢志以尽伦修行为学”的潜在动因。然而此时，由于对“默识”这种非理性修养方式的体认^①，耿定向恰如盲目之人一旦开其牖迷，发现了一个前所未喻的新世界：

余自来发与朋友矢志以尽伦修行为学；既壮，游四方，闻先生长者言学贵闻道，始爽然自失矣。乃作《盲喻》以自省云。^②

事实上，正是从这个时候开始，耿定向始完成从朱学到王学的理论蜕变，将阳明遗言“体贴在身分上细细理会，简易明白，愈寻究愈觉无穷，益信舍弟之言不我诬也。故信之独深”^③。

^① 《观生记》嘉靖三十六年丁巳：“时余（属）屡诃止（指耿定理之悟），不听。余闻罗文恭（洪先）曾习静于明道山中，因访其门徒讯之曰：‘先生在此，作何功课？’曰：‘闻诸先生云：学须静中得一番光景，方有入路。白沙所谓静中养出端倪是也。’余以质仲，仲颺然曰：‘此痴子乱道语，有何光景！兄弟第默识于时光景可也’。余因反观有契，自是学以存为主。”

^② 《耿天台先生文集》卷19《盲喻》。按耿氏弟子刘元卿在为文集作序时已指出耿定向的盲喻发展了苏轼类似的譬喻，所不同的，苏轼认为日亦不可以形求

^③ 《龙溪王先生全集》卷4《东游会语》前此言：“楚侗子曰：仆于阳明学初不惟不信，反加訾议，所以兴起信心全在楚侗舍弟。”

从未发之中悟入，使耿定向在思想倾向上与会通派及师道派这些打着“现成良知”旗号的理论派别有着天然的亲和力。因此尽管在行动取向上和王学修证派一样力主躬行践履，且把王学的核心观念“致良知”解释为“常知”，力求在当下的道德实践中由博反约，遵从传统的名教律条^①，但在内心深处，他对江右王门学者“大率不欲享用现成良知，别寻主宰”的理论作风却深致不满^②，邹守益的学说在他看来充其量只是“名理常谈”，了无新意^③。他所真正感兴趣的不是“入孝出弟、洒扫应对”等日常的尽伦，而是大人的明明德于天下事的圆诠慧解。也正因为如此，当二十几年以后李贽批评他的学术只是依凭于“闻见道理”，不过是出自“《弟子职》诸篇”，而无法体认向上一层的“真机”时，他不禁大动肝火：

如公所见，廿年前亦曾抹索过，窃谓闯过此关，从平常

① 《观生记》嘉靖三十七年戊午：“余时为学之功颇绵密，顾于应感处自觉支己。一日与友共饭，偶契文成良知之旨，以为常知为功。仲子喜，私谓同志曰：‘阿兄近知反约，以约失之者鲜矣。’夏中仲子只身归，是冬以汝府丧礼，奉命使卫，濒行，与诸同志别，罗惟德（汝芳）曰：‘别去如何用工？’余曰：‘常知己而，夫复何言？’惟德曰：‘阿仲天启，非吾侪可方，子毋挟长与贵而易之，子学笃信常知是矣，须知到渊渊其渊、浩浩其天而后可。归矣，虚心与阿弟细商可。’”由此可证耿定向此时学术尚未达到会通派穷讨未发的境界。其后尽管会通的倾向渐浓，但是“以常知为宗”的取向直到很晚才发生变化。这种矛盾只能说是因其现实的行动取向造成的。事实上，耿定向一生最重要的理论贡献，便在于弥和这两方面的矛盾，最终归本于“不容己”之说。详细讨论见下。

② 《明儒学案》卷35《泰州学案四·天台论学语》引《刘调甫述言》。按《刘调甫述言》，据《耿天台先生文集》卷11《刘调甫述言序》，当作于万历四年，其时正是耿定向心仪会通，但还没有提出“不容己”一说的时候，考证见下。

③ 《耿天台先生文集》卷12《广德州祠碑》。

实地上修证，方知夫子所云未能，方信舜之善与人同也。^①

耿定向是有理由以此自居的。在他学术转型的第一个时期，给他以最大影响的人物，除了自己的弟弟耿定理之外，还应当包括会通派重要人物的罗汝芳等。后者尽管在晚年学术上日趋平实，但终其一生思想之变化波澜极大，“早岁于释典玄宗，无不探讨；缁流羽客，延纳勿拒”^②，特别是嘉、隆之际，“博综富蓄，所学益弘以肆，其时谈道，间为寓言提激朋侪，而浅肤者或讶其恻恍”。在这种情形下，耿定向却似乎别具只眼，“余家兄弟虽甚不敏，顾能引触于言论外也”^③，这种标榜实际上表征着耿氏本人此时对于罗汝芳所代表的会通派王学心仪的程度。

说耿定向曾心仪会通派，绝非矫诬之辞。事实上，耿定向是晚明较早地揭示出道统论已经崩溃的著名思想家之一。而这一点正是会通派王学的一个重要特色。在他看来，

大人之学与儒者之学最不相同。从吟风弄月发根，渐入向里有自得处，履绳蹈矩不露破绽，此所谓儒者之学也。大人之学如天地之无不覆载，生乎道德大同之世，不知有所谓道统；处乎三教分裂之时，不知有所谓儒术。其视管、晏之与曾、思，韩、范之与周、程，且以为各得天地之一用，不轩此而轻彼也。何者？曾思周程，非不遽于道而不离乎儒也，可与事尧舜而不可事桓文，可与为微比而不可以为箕子

① 《耿天台先生文集》卷4《与李卓吾（又三）》。按李贽《答耿司寇》一文（《焚书》卷1）据容肇祖《李贽年谱》考证，当在万历十四年完成，则此信亦当写于此后不久，所谓二十年前，正是嘉靖后期，耿定向表面上以常知为宗，但内心欣赏会通派的时期。

② 《明儒学案》卷34《泰州学案三·罗汝芳传》。

③ 《耿天台先生文集》卷11《近溪子集序》。

者也。^①

正是基于这样一种见识，他也会“自矜若前无孔孟，后无程陆然者”^②，其主观精神之狂态与大喊着“掀翻天地，扫破牢笼”的王畿并无二致。也正是因此之故，我们才可以理解耿氏为什么会对王畿所言“道者六通四辟之途”的观点大加赞赏，这是后人误把他归为泰州学派的重要原因^③。耿定向在南京的一班弟子门生如焦竑、管志道、李登等人大都具有会通的学术倾向，并不是偶然的。

然而，耿定向毕竟不能算作会通派的一员。这一时期，他在理论建构和行动取向上与其说圆融无碍，毋宁说是彼此分裂的。无论是出于性格的积淀还是现实政治利益的诉求，他都不曾放弃过在实践中躬行践履这一近于王学修证派的行动取向。这种分裂使他既可以在对性命之道的讨论中与晚明第一流的理论家相颉颃，也可以站在名教的至高点上对像王畿这样的老前辈雌黄讥诮^④。这其中最激烈的事件是他与李贽的交恶，特别是他对后者自我解脱倾向的激烈批判^⑤。

① 《龙溪王先生全集》卷4《答楚侗耿子问》。

② 《耿天台先生文集》卷11《近溪子集序（又）》。

③ 参中编第三章第二节。

④ 参中编第三章第一节。

⑤ 耿、李交恶中编第三章第三节及下编第三章第二节可参。应该指出的是，尽管后人主要把个中原因归结为李贽对何心隐一事不平，但其导火线却是耿定向对李贽“自了汉”的倾向不满。据《李贽年谱》，李贽于万历九年以后依耿定理在黄安住下，万历十二年耿定理去世，耿定向“惜其超脱，恐子侄效之，有遗弃之病，时置箴切”（袁中道《李温陵传》），其实正是不满其自我解脱的行动取向。如《耿天台先生文集》卷3《与周柳堂（又十八）》：“卓吾之学只图自了，原不管人，任其纵横可也。兄兹为一邑弟子宗者，作此等榜样，宁不杀人子弟耶？想卓吾闻此语又谓予为人，无论已；惟兄仅一子，孤注耳，血气尚未宁也，兄若以此导之，忍耶？”另可参《焚书》卷1《答耿司寇》对这一点的反驳。

弥合行动取向与理论建构二者之间的裂痕，是促使耿定向学术再一次发生转变的重要因素。在具有会通的理论倾向的同时，耿定向并不愿意放弃名教的行动立场，因此“以常知为宗”，所谓“常知”，其实也就是“常惺惺”，即对在当时的社会环境下连三岁孺子也已耳熟能详的那套三纲五伦的道德说教时刻反观。这种道德说教，在王学中的激进派别特别是会通派等看来，充其量只是“闻见之知”，习于格套，不过是经典的糟粕以及对个体自我心灵的桎梏，因而也是无法忍受的。李贽后来便这样质问过他：“日用之间果能不依仿古人模样不？果能不依凭闻见道理不？”^①在他看来，耿定向的所作所为最多只能算被孔子讥斥为“德之贼”的乡愿，貌似谨恣而其心可诛，如是而已。

面对所有类似的责难，耿定向的立场似乎并没有因此而有一丝毫的改变，相反却自称“于一切交承感应一毫不敢放过，不是学个小廉曲谨，惟求尽此心而已”^②，因为“平常中原自玄妙，粗浅中更是精微”^③，先圣往哲一切伟大的道理无不寓于平凡的道德实践。他所力求的是在生活世界烦琐的细枝末节中，在“子臣弟友庸言庸行”处，体会那种“不容已”的仁根，“只从四时常行、百物常生处见太极，礼仪三百、威仪三千处见真性”^④。正是这一点使他后来对原本不嫌的邹守益之学给予了重新评价，他在给邹善的一封信中便说：

学径多歧，令人茫茫更无从着足处，比来日绎，思君家

① 《耿天台先生文集》卷4《与李卓吾（一）》。

② 《龙溪王先生全集》卷4《东游会语》。

③ 《耿天台先生文集》卷3《与周柳堂（又十九）》，另可参卷5《答唐元卿（一）》。

④ 这是耿定向晚年极为推崇邹守益的原因，参《耿天台先生文集》卷14《东廓邹先生传》。

庸德庸行宗旨，诚正法眼藏，活人良剂也。^①

在以后的日子里，耿定向还不时对邹守益表示拜服，三致意焉。王守仁门下弟子在其心目中的地位，邹守益堪称首位。^②也正是在本时期，耿定向最终完成了由“以常知为宗”到“以不容己为宗”的学术转变。^③

从“常知”到“不容己”，尽管在行动取向上并没有发生天翻地覆的变化，但在理论上却无疑更为圆转、深刻了。“不容己”这一词汇本身所具有的内涵，为作为本体的良知注入了一种动态的生命。那是一种不容自己的冲动，他要求行动者在良知的召唤

① 《耿天台先生文集》卷3《与邹颖泉（一）》。

② 除了前揭《东廓邹先生传》外，耿定向有关邹守益的文字可参《耿天台先生文集》卷11《邹文庄公年谱序》；卷12《邹伯子（邹守益之孙）墓志铭》、《广德州祠碑》；卷19《读东廓先生语录》。针对这一点，李贽曾经讥笑他：“东廓先生，非公所得而拟也。东廓先生专发挥阳明先生良知之旨，以继往开来为己任，其妙处全在不避恶名以救同类之急，公其能此乎？我知公详矣，公其再勿说谎也！须如东廓先生方可说是真不容己”。《焚书》卷1《答耿司寇》。

③ 《耿天台先生文集》卷8《汉浒定宗》：“嘉靖辛酉（四十年）秋，余偕仲子晤胡正甫于汉江之浒，相与定学宗旨。余时笃信文成良知之宗，以常知为学矣；正甫则曰‘吾学以无念为宗’；仲子曰‘吾学以不容己为宗’。正甫首肯数四，余惶然失矣，盖讶仲子忽立此新论也。胸中蓄疑十余年，密参显证，远稽近质，后始恍然有省，窃服正甫之知言，嗟叹仲子之天启也，比年来益笃信此为尧舜周孔仁脉，虽圣人复起不能易矣。”由此知耿定向“不容己”一说之提出，实昉自耿定理，所谓“蓄疑十余年”当指万历初。考同书卷3《与周柳堂（又十二）》：“余戊、己前与同志赏到入微处便津津有味，近年以来只从粗浅庸常处便觉微妙。”则二者联系起来，戊、己年当指万历五年（戊寅）、六年（己卯），不可能是隆庆二年（戊辰）、三年（己巳）。因此可下这样的断语，耿定向从嘉靖三十七年后正式由朱学转向王学，行动取向上以常知为宗，同时在理论上具有会通倾向；至万历六年以后则以不容己为宗，理论与行动两种取向正式统一。

下，依良知而行，实现良知所赋予他的内在使命。这种“不容已”是仁的体现，“从无声无臭发根，高之不涉虚玄；从庸言庸行证果，卑之不落情念”^①，是良知朗现之后，在对事事物物的应对中，心体自然的涌动。

因此，“不容已”在本质上并不拒绝“常知”，只要那“常知”同样是出于不容已。同时，“不容已”也不会囿于“常知”所规定的教条，不会在庸德庸行、小廉曲谨的自我约束中画地为牢，堕落于情识的窠臼。“不容已”是一种直面当下的勇气，这样，在本质上它也就是王守仁所说的“致良知”、唐枢的“讨真心”以及李贽所谓的“真机”。假如说在数者之间也还微有不同，那也只能说是由于行动取向的差异而导致对于“不容已”所涵括的内容的分歧和别见^②。

对“不容已”的着力提倡，标志着耿定向在理论上的一个重大转变。但是，假如对这一转变做更深一层的考察，同时又不得不承认，这种“不容已”的学说和耿定向此时在政治领域的微妙变化关系暧昧。从某种意义上说，耿定向对理论归趋的重新选择，充其量只是其行动取向的外在文饰。

不是吗？从入仕之初直到归隐田园，耿定向似乎一直是名教这把大旗的坚定旗手。甚至在他进入学术殿堂的早期，尽管内心中对于会通派的理论顶礼膜拜，却仍然不愿放弃“以常知为宗”作标榜，同时对于会通派所追求的自我解脱，这种悬崖撒手的作

① 《耿天台先生文集》卷8《汉谕定宗》。

② 对“不容已”的提法，李贽也是赞同的，只不过彼此之“不容已处”不同罢了。前揭李贽《答耿司寇》：“惟公之所不容已者，在于泛爱人，而不欲其择人；我之所不容已者，在于为吾道得人，而不欲轻以与人，微觉不同耳。公之所不容已者，乃人生十五以前《弟子职》诸篇入孝出弟等事；我之所不容已者，乃十五成人以后为人人明《大学》欲去明明德于天下等事……”可见耿、李之别实在行动取向。参本编第三章第二节。

风深致不满。名教之于他，不仅能用来笼络别人，更重要的是还可以炫耀自己。然而一旦当利益攸关，名教的教条于己有害之时，从“不容己”的仁根出发，做出一些非同寻常的举动，不也是通权达变的表示么？这一点，极富戏剧性地反映在他几十年的政治生涯里。

三 慎术：“不容己”的本因

嘉靖三十五年，由于科举成功，耿定向顺利地进入仕途。这一时期，正是内阁首辅严嵩虽仍炙手可热，但次辅徐阶逐渐开始与之分庭抗礼的时期。两个人在暗中的角力带动了整个朝局，向哪一方靠拢，是所有企图在权力的阶序上不断攀升的朝内官僚不得不思考的问题之一。由于讲学的机缘，特别是与浙中、江右等王门学者的良好关系，耿定向迅速成为徐阶麾下一员干将。嘉靖三十九年刚刚被实授云南道监察御史不久，便上疏弹劾严嵩的亲信吏部尚书吴鹏^①，表明耿定向在此时已正式把自己的政治命运寄托在徐阶集团的身上。不久，或许是为了投桃报李，徐阶开始为他谋求南京学政这样的美差，尽管因严嵩的阻挠没有成功，但徐、耿之间的关系却因之更加深厚了一层^②。

明代的监察御史尽管只是七品芝麻小官，但却职微权重。都察院因向皇帝本人负责，在中枢系统的政治架构中具有相对的独立性。言官集团大都由新进士予以补充，棱角未失，负气敢言，加之“风闻言事”的特殊权力，使得监察系统即使是在嘉靖中后期朝政已极端腐败的情况下，依然能够有效地运转。严嵩的反对者当中固然有徐阶一系的人物，但仍有许多没有深刻背景的官员不断涌现，就是因此之故。事实上，对于有些人来说，以名教为

1. 《明史》卷201《耿定向传》

2. 《观生记》嘉靖四十年辛酉。

武器，以直节相标榜，甚至是一种成名的捷径。

耿定向其实是深谙此道的^①。弹劾吴鹏尽管招来了严嵩的疑忌，但是暴得的大名，又使他成为后者拉拢的对象^②。嘉靖四十年出巡甘肃，不仅“举劾无所私”，而且巾笥萧然，示人以一介不取，更平添了他立朝的“时望”^③。不久严嵩下台，徐阶做了内阁首辅，耿定向则如愿以偿地点了南京学政，一干就是五年^④。

由于与徐阶关系密切，耿定向很自然地卷入到隆庆时期徐阶和高拱的权力斗争中来。隆庆元年高拱指使亲信齐康弹劾徐阶，政治斗争日趋白热。为了支持徐阶，尚在南京任上的耿定向立刻草就奏疏，对高拱进行猛烈抨击^⑤。由于外廷官员势力的强大，高拱不得不自求引退，暂避锋芒。但不久便卷土重来，不仅重返内阁而且兼掌吏部，权力之大为明代所罕见。由于失去了徐阶的荫庇，高拱趁台省考查之机，把耿定向远谪横州通判^⑥。在被逼无奈之下，耿定向引疾乞休，回到了老家。直到两年以后高拱下台，好友张居正做了内阁首辅，耿定向才重新出仕。

耿定向弹劾高拱，似在情理之中，不足为怪，有意思的却是弹劾的理由。在这篇并不太长但却满是愤激之语的奏疏中，耿定向除了破口大骂御史齐康是无良知的“败类”之外，还直接抨击

① 譬如嘉靖四十五年海瑞下狱，耿定向便用这样的理由为他开脱。《耿天台先生文集》卷2《披沥血诚肯祈霁天威葆天和以彰圣德疏》。

② 据耿定向自言，严嵩当国，外出巡按御史多大肆搜刮以为贿，耿氏出巡甘肃“第为奏记，说以古义而侑以帛二，杞果一囊将意焉。乃分宜得余书叹赏不置，报书感谢，意甚殷也”。其后耿为之推荐张居正和罗汝芳，可见他与严嵩关系也算得上密切。详《观生记》嘉靖四十年辛酉。

③ 《明史》卷201《耿定向传》；《国朝献征录》卷29《户部尚书谥恭简耿公定向传》。

④ 耿之升由于徐，参徐阶《世经堂集》卷24《复耿楚侗督学》。

⑤ 《耿天台先生文集》卷2《中公论辨忠邪疏》。

⑥ 《明史》卷201《耿定向传》。

高拱“任权术、逞忿怨、躁迫偏愎”，把高拱刻画成一个玩弄权术的无耻小人。

批评高拱“任权术”并没有说错。大凡一个在政治斗争中摸爬滚打过来的人物，又有哪一个不是在弄权的方面高人一等？前于高拱的徐阶、后于高拱的张居正，甚至也包括他耿定向。或许高拱的缺陷只在他仅会纸上谈兵，并不精于实践罢了^①。

耿定向却不惟实践的手段高明，更有一套关于权术的理论。若干年后，大概是早已忘记自己当年对高拱的批评，他在给内阁大学士申时行所上的条陈中写道：

伏惟阁下忠陈端亮，耻言权术，顾所谓权术者视人用之如何耳。犹之利剑长矛，君子用之以御寇，小人用之以为寇者也。谋国匡时尽以权术为非，是俾小人反得而乘之，是殆以利器资寇贼也。^②

申时行是一个老官僚，所谓“耻言权术”不过是惺惺作态，耿定向所言如此，至少表明了他还比申时行略为坦诚。

传统的儒家学者，特别是宋代的理学家们，最欣赏的一句话是汉儒董仲舒的名言：“正其谊而不谋其利，行其道而不计其功。”这种思想倾向在本质上拒绝承认“权术”存在的合法性，因此尽管弄权的人物史不绝书，但是把权术本身纳入到儒学理论当中却并不多见。“术”被看成黄老申韩的专利，因而遭到摒弃。甚至在明代，倾向于朱学一派的理学家还要宣称：“处事不用智计，只循天理，便是儒者气象。”^③ 天理不仅是目的，同时也是

^① 高拱曾撰文讨论过权的问题，参中编第二章第二节。

^② 《耿天台先生文集》卷6《与申相公》。

^③ 《明儒学案》卷27《南中王门学案三·徐阶传》引胡居敬言。

手段。这种道德实践哲学，在现代伦理学的观照之下，其基本立场应该是动机论。它所强调的是，行事之正当性其基点在于动机及手段的纯善。

然而在此时，极力以儒学代言人自居的当世名儒耿定向，却毫无顾忌地宣扬权术，是一时理论上的疏忽，还是表明思想史本身在这一时期发生了根本性的变化？

阳明心学的出现，最大的一个刺激便是深感作为官学的程朱理学的空疏和无用。面对明中叶以后积萎疲痹之渐成，正德时代如火如荼的造反和起义，仅仅成就一个终日“戒慎恐惧”的完善的道德个体，显然已经无法满足这个社会的需要。时代的压力所勾兑出的激情需要喷发，需要宣泄。个人的不朽功业，国家的长治久安，所有这一切交织在一起的复杂动机，都在催生着一种以经世致用为取向、以国富民强为旨归的时代思潮。相应的，伦理学上的效果论影响开始增大了。

效果论在明代出现，和王守仁本人的军事实践密切相关。在充满硝烟的沙场上，一个合格的圣人不仅要保证自己是在领导一支正义之师，还要能够带领它克敌制胜。在这里，效果本身成了衡量圣人与否的一个标准和尺度。因此对于一个圣者来说，对他的要求就决不仅仅是仁德、正义，而是传统儒家所极力提倡的智、仁、勇的完美统一。尽管王守仁时时致辩自己的良知说决非“闻见之知”，但应事有效，却无疑是其理论的应有之义^①。

^① 王学强调事上磨炼，《传习录》云：“吾昔居滁，见诸生多务知解，无益于得，姑教之静坐，一时窥见光景，颇收近效。久之渐有喜静厌动，流入枯槁之病，放迹来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。”黄宗羲则特别批评“后来学者只知在事上磨炼，势不得不以知识为良知，阴流于义袭助长之病，其害更胜于喜静厌动”，见《明儒学案》卷17《江右王门学案二·欧阳德传》。

其实，王学的圆转之处就在于，对效果论的提倡并不妨碍王学本身所标榜的儒家立场。打一个譬喻，在程朱理学那里，假如把义与利、道与功、动机和效果看成一条直线的两端，二者渺不相及；那么在王学那里，这条直线则屈曲成一个圆周，效果成了动机本身的诉求对象。王守仁在当时被看成霸儒，王学被指斥为功利，并非空穴来风之举。

在动机和效果之间，是具体行动的手段，也就是“术”。对于一个儒学家而言，动机的纯良，手段的正当，效果的完美，当然是最令人心仪的景象，然而，当鱼与熊掌不可得兼之际，哪一点更为重要？

也正是在这一分际，朱学与王学发生了根本的分歧。前者强调目的，但同时重视手段；后者尽管不排除手段本身的正当性，同样标榜“行一不义、杀一不辜，得天下而不为”，但详析其理论及实践，却无法不承认王学在本质上认同效果论的伦理观。在军事实践中，所谓“兵不厌诈”，王守仁与他的弟子们行诈使奇、用计设险早已不是什么新闻。王学诸人在这种风气影响下，对权术加以肯定，便不值得丝毫惊讶。甚至对传统儒家学者所极力批评的纵横家的领袖苏秦和张仪，王守仁也仅是责难其心术而不及其手段^①。这样我们也就可以理解，为什么在嘉靖初王守仁会使用和耿定向相似的理论来期勉他的旧上司杨一清出山执政了。当时杨一清废职家居，王守仁因丁忧赋闲林下。杨廷和与杨一清、王琼两大政治集团利用大礼议一事鏖战正酣，作为后一集团重要成员的王守仁故有此危论^②。

不过，王守仁这种思想尽管对后学影响甚巨，但在他本人的学说中却并没有形成完整的理论。事实上，真正在理论上有

① 《王阳明全集》卷3《传习录（下）》。

② 参上编第三章第二节。

所突破的依然是在朝王学的代表耿定向，这也就是他的“慎术”说。在《慎术解》一文中^①，他批评了三种既有的学术取向，一种是传统朱学那种“在闻识上研究以为知，或在格式上修检以为行”，但却不知所谓“即心即道”；另外一种虽知“反观近里”，却“又多耽虚执见”，而不知“即事即心”，这实际上是在批评李贽等人的学问“尚在初机”^②；第三种则批评那种勇于“直下承当”，但又“漫然无辨，悍然不顾，日趋于下达异流”的异端倾向，详析其诸般议论，似乎以何心隐之学为攻击的矛头所向^③。

正是为了避免这三种在他看来学术上的偏差，耿定向提出了慎术说。我们知道，孟子曾经打过这样一则譬喻：制箭的人（矢人）力求使箭锋更加锐利，其目的只在伤人，制造甲冑的人（函人）则恰恰相反。如同巫覡祝人长生，棺材铺的工匠望人早死。从业的方式不同，直接影响了仁德的发挥，“故术不可不慎也”^④。耿定向从这一观点出发，强调动机与手段的相辅相成，力图把学者的行为规范在所谓“巫函之术”即“孔子之学”的范围之内，其隐含的用意之一在于清算当时思想界的会通倾

① 《耿天台先生文集》卷7。

② 《耿天台先生文集》卷3《与周柳堂（又十六）》：“近溪丈谓从无达有者学乃长进，此是晚年近却一步语……卓吾谓学须从无人，乃臻微妙，此其见尚在初机。”又，卷19《别刘调甫》：“曰即事即心者，即此尚友之心是已，非彼惟了生死为一大事也。”实即批评会通派的自我解脱倾向。

③ 《耿天台先生文集》卷8《汉游定宗》：“惟天之命，於穆不已，天不变则道亦不变。顾人契之有深有不深，充之有至有不至耳。往有模拟孔氏之匡廓者，曰如此方成家风，似矣。不知此等作用犹模人形躯也，非此不容己者为之血脉，则捧土揭木为偶而已，仲子谓其不仁，必有后灾。”观此，则所谓悍然不顾、直下承当者即指何心隐一派的狂侠取向。

④ 《孟子·公孙丑上》

向'

假如对此不做进一步剖析，那么耿定向所谓“慎术”给人的印象似乎与传统儒家学者对行事手段的强调无分轩轻，其实大谬不然，关键就在于耿定向眼中的孔子之学到底意味着什么。他说：

何谓慎术？曰：皆事，故皆心也，顾有大人之事，有小人之事。学为大人乎？抑为小人乎？心剖判于此，事亦剖判于此；事剖判于此，人亦剖判于此矣。孔子十五志学，学大人之事也。孟子善择术，故曰：“乃所愿则学孔子”，盖学孔子之学者犹业巫函之术者也，不必别为制心之功，未有不仁者矣。^②

问题是，孟子在什么场合说过“乃所愿则学孔子”呢？不妨引其原文加以参证。在回答公孙丑关于伯夷、伊尹和孔子三人的区别时，孟子说：

不同道，非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也；何事非君？何使非民？治亦进，乱亦进，伊尹也；可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子

① 这一点从李贽对他的批评中可以看出。《焚书》卷1《答耿中丞》：“学其可无术欤？此公至言也，此公所得于孔子而深信之以为家法者也，仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人必有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛憾其非夫，而公谓我愿之欤？”

② 前揭《慎术解》。

也。皆古圣人也，吾未能有行焉，乃所愿则学孔子也。^①

毫无疑问，耿定向想要学习孔子，实际上也就是学习那个仕止久速，无可无不可的“大人”，这正是孟子心目中那个善于审时度势、从容中道的“圣之时者”。他与一般人所期许的拘拘检检、小廉曲谨无丝毫的相似之处，这样的“孔子之学”本质上并不拒绝权术，因为权术本身正是为目的服务的。由此我们便可以真正理解隐藏在耿定向似乎并无深意的言辞之后的，到底是一种什么样的货色了。在这里我们不妨把耿定向与前面已经提到过的在朝王学的另一个代表人物徐阶相互对比，两个人至少在这一点是共同的：外示人以名节，而内济之以权术^②。这是他们永远作为政坛上的常青树，永远能够笼络一大批世俗的追随者的根本原因。

高拱下台之后，耿定向迎来了政治上又一个黄金时代。万历初相继而起的两个内阁首辅张居正、申时行与他的关系都堪称融洽。作为张居正的讲学好友，尽管在张居正死后声名扫地之际，耿定向不断地批评他“原本学术毫厘之差”，“深信韩非之论”，并且一再表白自己和他的关系日趋疏远，但并不足以掩盖万历初期张居正本人对他加意倚重的事实。对张居正许多不得人心的做法，耿定向不仅摆出在执行中理解的态度，甚至还曲为包荒，极尽辩解之能事^③。

① 《孟子·公孙丑上》

② 黄宗羲已看出这一点，《明儒学案·徐阶传》：“先生之去分宜，诚有功于天下，然纯以机巧用事……故无论先生田连阡陌，乡论雌黄，即其立朝大节观之，绝无儒者气象，陷于霸术而不自知者也。”同书《耿定向传》：“先生之认良知尚未清楚，虽然，亦缘《传习录》记阳明之言者（指黄省曾）失真。如云：‘仪、秦亦是窥得良知妙用处，但用之于不善耳’，先生为其所误也。”

③ 参下编第二章第一节及第二章第二节。另外，有关张居正和耿定向的关系，亦可参中纯夫《耿定向与张居正》。

在此，颇值一提的是在张居正夺情与杀害何心隐这两件引起万历时代朝野纷争的大事变当中，耿定向所持的态度。

万历五年，正当张居正雄心勃勃打算放手行政、大力整顿朝纲之际，他的父亲却不幸死了。闻此噩耗，张居正进退两难，是依照传统的规矩退职丁忧、守制三年，以维护世俗的纲常名教；还是在任夺情，完成自己的未竟之业？更何况三年的权柄之失，或许朝中的政治格局早已经变了。为了这一问题，引发了张居正和外廷的一次激烈的对抗。

张居正夺情本质上是个政治事件，但同时也为当时的学术界出了一个难题。尽管类似的题目在嘉靖时代有名的文人唐顺之受严嵩的亲信赵文华推荐出山领兵的时候，我们已经领教了。在那时，作为纲常名教的卫道士，耿定向尽管对唐顺之极为尊敬，但内心对其不顾他人毁誉的作风却仍然隐含着不满。那时的他所担心的，是假如人人可以置他人的评价于不顾，那么“将使天下胥入于顽钝无耻，不可振励”^①。道德的约束对于维系一个社会的稳定，并不能说完全无用。

问题是这道德所约束的对象究竟是谁。唐顺之尽管也是王学中的前辈，但毕竟与耿定向情疏交浅。张居正则大不相同了，后者的政治命运直接影响到他耿定向的政治前途。因此在某种意义上，他自己也成了名教所约束的一个对象。名教既然已经成了绊脚石，要它还有何用？

耿定向已经决意要冲破这毁誉的藩篱了。但是，他必须有一个能够自圆其说的理由。因为假如是王畿，一贯的言行不谨，一贯地主张做“言不必信，行不必果”的大人，那么在这个时候根本无须加以解释。但耿定向倘若贸然如此，岂不是破坏了他以往

① 《耿天台先生文集》卷4《与王龙溪（一）》，王畿是为唐顺之出山辩护最力的学者

一贯卫道护法的光辉形象？

正是在这个时候，耿定向想到了那个由耿定理最先提出、自己一直不太确信的学说——“不容己”^①。在给张元忬的信中，他这样写到：

令亲龙溪先生尝言破除毁誉，仆尝病之。就相君（指张）近日所在，其学方好印证此语。昔伊尹切于救民故不恤其就桀之污；周公急于王室，故不顾其灭亲之忍；孔子笃于求仁，故不恤其栖栖之佞。何者？其真机之不容自己也。^②

的确，为了那不容己的真机，一个人可以污、可以忍、可以佞，那么区区一次夺情又有何不可呢？为达目的可以不择手段，耿定向的真实想法在此方原形毕露。这也就是他当时不顾清流士人的非议，写信劝张居正勇于以伊尹自任的真正动机^③。可惜的是，物极必反，熟于古典的耿定向似乎忘记了那个“治亦进，退亦进”的伊尹还曾放太甲于桐宫三年，尽管在精神上似乎颇值得推

① 《耿天台先生文集》卷19《别刘调父》：“万历丙子（四年），安成刘调父偕二三友访余天窝山中，越十六年辛卯载见访……忆余往语子三关，其曰即心即道者即此不容己之心是已，非彼惟了生死为一大事也。所谓择术者，择此耳。”详其文意，“三关”之说提出至迟在万历四年，此时大概已提及了不容己（此乃耿氏事后追述之言，未必准确），不过前文又言：“忆昔余仲弟之定学也，曰惟此不容己是已，余额之，密参显证亦已有年，顾惟一家言，未敢居之不疑也（下言得王时槐语录，益信此理之确）。”如此，则由“常知”向“不容己”转变，在耿定向心下萦怀有年，至万历六、七年由于外在因素的变化，耿定向才真正居之不疑，在时间上并不矛盾。参下面的讨论。

② 《耿天台先生文集》卷6《与张阳和（又一）》。

③ 《耿天台先生文集》卷6《寄张太岳（又四，戊寅）》。另可参同卷《寄张太岳（又五）》。

许，但却无法不引起后代专制君主的疑忌。张居正后来之所以被攻击为有篡位的嫌疑，和耿定向等人近乎“劝进”的谄谀不能说没有丝毫关系^①。只是，那个黑锅最终只能由张居正本人背了，因为就在张居正死后不久，耿定向便已摇身一变，成为死者在学术上的批评者了。

对何心隐一案的态度，反映了作为在朝王学代表人物的耿定向，对当时在野轰轰烈烈的师道复兴思潮的深刻不满。

《明儒学案》的作者黄宗羲把耿定向归入泰州学派，这种观点几乎影响了以后绝大多数学者对其学派归属的认识。不错，耿定向本人与王艮之子王襞交好，且自云因此私淑心斋，他所作的《王心斋先生传》是王艮研究中的一篇重要文献。说耿定向因此在学术上可能受到过影响，似乎并没有什么大错。实际上，狂侠派的何心隐，以及介乎师道与会通之间的罗汝芳对耿氏兄弟的影响，对于当时的学术界而言，并不是什么隐秘^②。

但是，过于夸大其中的影响，而无视泰州学术的根本精神，盲目把耿定向说成是泰州学派的传人，却又未免过子草率了。姑且不提越是到生命的晚年，修证派的代表邹守益在耿定向心目中的分量越重，只是从学术取向本身来看，他与王艮的思想之间，

① 万历七年己卯科应天乡试主考高启愚出题“舜亦以命禹”，张居正死后，御史丁此吕检举此文，以为有劝进的嫌疑。参朱东润《张居正大传》，第385页。

② 罗汝芳的影响前已言之。至于何心隐，据耿定理说，“吾始事方湛一（与时），湛一本不知学，而好虚名，故去之；最后得一切平实之旨于太湖（邓鹤渠），复能收视返听；得黑漆无人无门之旨于心隐，乃始充然自足，深信而不复疑也”。见李贽《藏书》卷4《耿楚侗先生传》。按耿定理与何心隐行动取向本不相同，一属会通，一属狂侠。容肇祖等以耿氏此言疑耿定向诬蔑二者关系（如《观生记》所言耿定理预言何心隐必有后灾云云），其实是不能成立的。观所谓“收视返听”、“充然自足”等语，或许耿定理受学于何心隐的，与养生之术有关，材料不足，存此聊备一说。

就有着无法切断的隔膜。

王艮本人修身见世，以当世孔子自居。但是，和耿定向眼中那个“圣之时者”的孔子不同，王艮心目中的孔子是一个“见龙在田”的师道楷模。这种自负使得王艮对周敦颐所号召的“志伊学颜”不屑一顾。在他看来，孔子尚且贤于尧舜，更遑论伊尹？因此大胆地宣称：“伊傅之事我不能，伊傅之学我不由。”一句话，伊尹在王艮的心目中并不是什么值得学习的人物^①。

相反，对于伊尹，耿定向却有一个由不敢学习到努力学习的过程。所谓努力学习，是指他后来以此规劝张居正；所谓不敢学习，却是此前害怕天下人没有伊尹之志，而以伊尹的行为作借口，学习他不顾一切地向权力的高位上攀登。在《伊尹先觉论》一文中，他说：

王汝止氏曰：“伊尹之志吾不愿，伊尹之志吾不由”，惟志孔子之所志，愿学孔子之所学……盖惧世无伊尹之志而妄以伊尹为口实、乱天下者……嘻，王先生斯言亦具只眼哉！

这种论调说明他对王艮之学尚缺乏真正的理解^②。

① 参中编第一章第二节。

② 《耿天台先生文集》卷7。对耿定向这一心态，李贽发之最力，《答耿司寇》：“每思公之所以执迷不返者，其病在多欲……分明贪高位厚禄之足以尊显也，二品三品之足以褒宠父祖二亲也，此公之真不忍处也，是正念也。却回护之曰：‘我为尧舜君民而出也，吾以先知先觉自任而后出也。’是又欲盖覆此欲也，非公不容己之真本心也。且此又是伊尹志，非孔子志也。孔孟之志，公岂不闻之乎？孔孟之志曰：‘故将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉则就之，其尊德乐道不如是，不足与有为也。’是以鲁穆公无人乎子思之侧，则不能安子思。孔孟之家法，其自重如此，其重道也又如此，公法仲尼者，何独于此而不法，而必以法伊尹为也！岂以此非孔圣人真不容己处乎？”李贽讥耿定向法孔子而不法其以师道自任，却法伊尹之不择手段。

事实上，与其说不理解，还不如说是曲解。譬如尽管和王襃定下了所谓“石交”，但从耿定向自己的记述来看，他不仅对王襃承传乃父之学从心底反对，而且在言语中还暗含讥诮^①。他所真正欣赏的是王襃所言“道者六通四辟之途也，藉谓我有之，将採取焉；而又曰我能得之，则已离矣”，而这一点正是会通派学说的精义^②。不要忘记，这一时期也正是耿定向心仪会通之学的时期。

因此，耿定向反对师道复兴。这一思想在他与霍丘田生的两封书信中表达得淋漓尽致：

书中规望余意良厚，顾中云“孔孟家法作手”云云，此近日以意识为学者一种虚见浮谈，似是而非，即此坏人心术不浅。不图贤亦为此语。且即孔孟之周流四方，实如此学，如此求友取益，而谓傲然以师自处，而专于教人，便将孔孟心髓迷蔽，不啻千重……吾党只须如此（按指前文所言‘赧然内忤或惻然矜悯’）密参显证，将一切浮气泰气剥刷净尽，方有进步处。^③

又云：

来书前段云“立己立人、达己达人，为孔孟家法”，近世顾未透彻孔孟心髓而徒模拟孔孟家法……^④

① 《观生记》万历二年甲戌。

② 参中编第三章第二节。

③ 《耿天台先生文集》卷5《与霍丘田生书》。

④ 《耿天台先生文集》卷5《与霍丘田生书（又一）》。

这第二种批评是否也就是耿定向所讥斥何心隐的“缘木求鱼”^①？在耿氏兄弟看来，何心隐没有学到孔孟的真髓，却在形式上模仿其周流聚讲，必将和对下层民众的自发组织充满疑忌的专制政权发生冲突。耿定向“生平乐与友朋资切而固逊师席”^②，同样是会通派下的人物，他之所以发此危论，似乎并不难于索解。

在朝王学反对师道复兴，尤其反对狂侠派以社会组织的形式来对抗现有政权的种种努力。因此狂侠派受到打击，正是在朝王学积极推动的结果。颜钧被捕，由耿定向直接出面；何心隐受通缉，尽管出于朋友之谊，耿定向也曾为之申说，但却终究未能使之逃离虎口。几年以后，那位激烈的性情中人李贽为此与之交恶，责怪他在朋友危难之际袖手不援，却不知何心隐一派受到打击，正是耿定向所希望的结果。对于张居正诛杀何心隐，他惟一的不满只是不应该用所谓“盗犯”这样的理由，因为“高皇有彝训在，惜时不执以正其罪以明学也”。

所谓“高皇彝训”，是指朱元璋在明初所公布的《教民榜》。对这篇文章，耿定向最欣赏下面的一段话：

今后天下教官人等务要依先圣先贤格言训诲后进，使之成材，以备使用。敢有不依圣贤格言，妄生异议，以惑后生，乖其良心者，诛其本身，全家迁发化外。

假如真的依此明正典刑，那么就不仅是何心隐一人被诛，还要株

① 《观生记》隆庆六年壬申：“是岁梁子汝元来，居之天寓。仲子与语曰：‘子欲如何？’梁子语已，仲子曰：‘如此要如何？’梁子对云云。仲曰：‘道一，仁与不仁而已，视子学犹缘木求鱼也，且有后灾。’观耿定向对何心隐所言之隐讳，结合何心隐的行动取向，或许他所说的是一些犯忌之言。

② 《耿天台先生文集》卷9《辑闻》。

连全家发配了^①。耿定向对此一行动取向痛决之深，于此可见一斑。对于一个极力谋求官方统治学说地位的学术流派，其代言人耿定向的说话口气，并不使人感到惊诧。

万历十七年，已经66岁的耿定向由于和新一代的清流、东林党人交恶^②，尽管最终在政治上取胜，但却颜面扫地，声望大失。加之官至户部尚书，似乎已做到了尽头，因此求去之心益切，终于致仕还乡。卒年73岁，和孔子同寿。

四 自我解脱的儒家“圣人”

假如只是探讨耿定向作为在朝王学代言人的思想，那么至此似乎已经可以告一段落了。耿定向在学术界的主要影响，他在朝野士人心目中的形象早已经定格于此了。但是，作为一个与时代精神息息相关的思想家，对他家居以后的思想稍事解剖，仍然是有意义的，这是他学术上的第三变。

事实上，和前两变相比，耿定向这一时期思想的变化更加隐晦，甚至因此而常常让人忽视。这也难怪，无论在思想还是行动大的取向上，此时的耿定向和以前似乎都没有什么不同。对纲常名教的维护，对异端学说的抨击，仍然是那样的不遗余力^③。面

① 《耿天台先生文集》卷5《与山东吴督学》。另外，在耿定向晚年所作的《译异编·六道译》（前引书卷10）中，他把那种“偏执傲戾之俦，凭其意见，任其习气，悍然不顾，冥然自信，以道为虚谈，而且敏辩饰过，坚行遂非”的取向看成“永堕轮回深狱，更无轮转期也”。这种倾向大概就指狂侠派。

② 参本编第三章第二节。

③ 如万历二十一年所撰之《遇聂贻言》（《耿天台先生文集》卷8，时间考订参《观生记》），主旨就在于批评当时的“无善无恶”思潮。其批评的焦点即在于这些人“第觀此些子光景，便自侈得最上乘法。高者耽虚归寂，至于遗物离伦；卑者任性恣情，至谓一切皆是淫纵恣睢，以讼悔为轮蹄、以迁改为粘缀，以尽伦为情缘，至谓见景即动即为者为见性，而以人羞恶是非之本心为尘障”。

对当下那些伤风败伦的时事，江河日下的世风，耿定向不禁痛心疾首：“日常仰屋而吁，夕至抚枕而涕”^①，宛如一只老迈的寒蝉，在萧瑟的秋风中颤抖。

万历二十一年，已届古稀之年的耿定向，大概深感有必要对自己的一生做个总结了。继往开来，让自己毕生的心得能够在子孙后代中永传，“天启海内英杰共志承当”，他把自己最想说的话写成了一份《传家牒》：

《记》曰“人生七十而老，老而传”。今岁余生登七十，老矣。嘻！何所传哉？何所传哉！惟此弥六合贯千古孔孟这大家当，是天付我辈承当的世业，不敢为小道异教破坏了；不容已之真机这个天根，是天命我辈流传的嫡脉，不敢为虚无边见断灭了；不自安之本心这个天则，是天与我辈分定的疆界，不敢为淫波邪说混乱了。平生所得谨守到今，惟此。^②

这个总结是很平实的，是他后半生学术心得的总括。也正是在这一时期，他对诸如邹守益、王时槐等江右王门的学术更加心会，并把这些体会告诉自己的朋友和学生^③。

然而，学术的平实与心境的平和却是风马牛不相及的两件事。特别是二弟耿定理死后不久，因为和以前的学术讲友李贽交恶，心绪变得更加恶劣。加上《焚书》的出版，李贽犀利的笔锋所刻画出的那付乡愿形象，恐怕将常存人世了。耿定向先是恼羞

① 《遇叟赘言》。

② 《耿天台先生文集》卷19。

③ 《耿天台先生文集》卷19《读东廓先生语录》、《读塘南先生语录》、《别刘调父》、《别萧生》等文。

成怒，向李贽严词置辩；继而又泣血哀鸣，同朋友辈大念苦经^①。追念孔子六十而耳顺，而自己年近七十却“自分逆耳之闻不鲜而踰矩之行尚多”，那份懊恼与悲凉交织在一起，使这个一贯在庸德庸言中打转的名教徒也不禁愤怒了。耿定向仿佛又回到了自己“前无孔孟，后无程陆”的年轻时代，对从孔子颜回到周敦颐、陆九渊等所有以前的崇拜偶像大肆掎击，因作《诽言》^②。或许这便是他许久以来内心的真实写照，只是没有机缘发泄罢了。

耿定向一贯是不主张解脱的，对会通派学者那种“自了汉”的倾向他尤其深恶痛绝。而他自己，尽管也谈出世，但却非出世无以经世，他所认可的人生意义终究须落实到现实的人世间^③。在这里，出世本身不过是他对自己超然于名缰利锁之外的一种沾沾自喜的表示^④。

然而现在耿定向也要寻求解脱了。特别是往日的友朋日渐凋零，“缅怀二仲（指耿定理），遐哉藐矣”之际，那种心境的凄凉日甚一日。什么才是人生中真正的大事？是“穴金、陵粟、华屋、腴田足传子孙”吗？是“巍科、臈仕、纡紫、拖朱足耀乡里”吗？还是赏延世胄、博综六籍？统统都不是。当有一个佛教中人徐思中告诉他，人生真正的大事在于“我之所以为我”时，

① 参耿定向晚年给周柳堂（思久）的书信。又耿定向万历十八年作《求微书》（前书卷8），分散友朋：“袒臂披膺冀相知者针砭我也”，实则痛恨李贽之说“令后学承风步影，毒流百世之下，谁执其咎”。

② 《耿天台先生文集》卷8。

③ 参沟口雄三：《中国前近代思想的演变》，第69～90页。

④ 《耿天台先生文集》卷7《出世经世说》：“窃谓吾儒家亦必须先出世而后能经世，其次则皆随世就功名者耳，又其下则皆混世希世人，不足算也。”同卷，《出离生死说》：“先正言存顺没宁，此是出离生死正法眼，未可以为儒生常谈忽也。何以明之？生死犹旦暮也，吾但昼所为无愧无作则夜寤梦寐亦宁，知昼夜则知生死矣。”耿定向此时并不主张解脱。

耿定向此时不禁大有同感：这不正是儒家所津津乐道的“求仁”吗？仁者，人也。成就一个人，成就一个真实的自我，是人生中真正的大事^①。而既然佛家同样以此为大，又与儒家有什么区别呢？往日所批评的“彼教大端以寂灭灭己处为宗”^②，得无失之肤浅？

事实上，正是因为一种共同的心境，使耿定向在晚年对于佛教有关生死解脱的观念有了深一层的体验。这种体验不仅令他对佛教的认识全面改观，他还要在对“明大事”的不同层面的揭示中，指明佛教与“吾儒”的相通之理，在一系列的比较之后，耿定向这样感叹道：

由此以谈，释氏大指无非欲人同归于为善耳。子與曰：“君子莫大乎与人为善”，如此则释之明大事信大矣乎！彼讥其虚寂而已者其犹堂闕见耶？

或者是出于附会，或者也确实是由衷，对于朱元璋一统天下之后

① 《耿天台先生文集》卷8《大事译》。徐生“谓释氏之道足翊教善世与吾道无悖，彼悖而陷且离者盖乱业之佛，承传失其本指也。而生时聆予语，则亦恍然有省于吾孔氏之道足该彼教云”。观此则可知耿定向的目的是打着孔学的幌子，探讨有关自我解脱（即所谓大事）的学说。按万历十四年耿定向作《译异编》已具有打通儒佛的取向，不过所言甚浅，周思久以为只达到“声闻”的层次，耿定向则自言颇具苦心〔前揭《与周柳堂（又十七）》〕。事实上，理解了耿定向后来向自我解脱的转变，便可知其苦心之所在了。黄宗羲说耿氏“因卓吾鼓倡狂禅，学者靡然从风，故每每以实地为主，苦口匡教，然又拖泥带水，于佛半信半不信，终无以压服卓吾”。参《明儒学案·耿定向传》。黄氏对他晚年学佛已注意及之，但仅以儒佛立论，似乎不足以解释晚明学者自我解脱的行动取向，这是黄宗羲未脱门户处。

② 《耿天台先生文集》卷3《与焦弱侯（又八）》。按耿定向前此尝撰《明道语录辑》，焦竑驳其有关程氏辟佛诸条（止、驳文均见耿集卷9），耿氏复信回护，言佛教以寂灭为宗，孔孟之教则以不容己之仁根为宗云云。

三教并存的文化政策，他不禁大为赞叹：

我高皇开天立极、统一圣真，著令天下学术惟宗孔孟，
乃于释教亦存之不废，神谟渊识度越千古，斯其天哉！

对于他人的责难：“孔释其参同耶”？耿定向回答道：

道一而已，余未尝为佛学，未多研佛乘，第省之自心自性如是，仰思尼父之心性如是，惟文中子称佛圣矣，度其心性亦必如是。若于此心此性外加添些子，即神奇玄妙，予不谓然；如于此心此性内欠缺些子，即是方便利益，予不敢谓然……凡为学佛者诸如徐生语，是得我心同然者，予又何异焉！^①

事实上，对自己早年思想中的会通倾向，耿定向大概一日也没有忘怀。不过，从接受到警惕，再到最后的复归，却正好说明随着自身社会角色的变迁，耿定向是如何不断地调整着自己的行动取向。从这个意义上说，耿定向不仅“初无定向”，同时也是一个失去自我的典型。

^① 《耿天台先生文集》卷8《大事评》。

第二章 张居正的反讲学

正当王学在嘉、隆之际走向极盛，在野学派林立，多元文化的局面逐渐形成；在朝一派也开始站稳脚跟、踌躇满志的时候，哪知形势却突然发生了逆转、遭到了意想不到的打击，如同乍暖还寒的早春，寒魔做最后一声呼啸。由王学诸人所积极推动的讲学运动，在一夜之间几乎销声匿迹，由显而隐，由激越变得平和，学术界消沉了。

尽管消沉的时间不长，但却是一次不可磨灭的创伤。这种创伤深刻地影响了明代自万历以后的政学两界，其流风余韵甚至一直波衍至清初。

这便是万历初年官方对讲学运动的摧抑，他的领导人则是当时的内阁首辅张居正。

第一节 张居正其人其学

一 引言

公元 1582 年，也就是明神宗朱翊钧登基的第 10 个周年，做了 10 年内阁首辅的大学士张居正死了，时年 58 岁。就在已经盖棺，却尚未“论定”之际，他的生平好友耿定向不无微词地评论道：

夫学之不明久矣，嗣起而倡者虽不为无人，然多穷而未见，又肤操而不适于用者众也。世疑于无征而又惩其无当，至以学为大禁，英俊者席其才智足已以骋，往往左袒韩商、弁髦孔孟矣。极其所底，不至祸天下毒来世不止也。^①

耿定向这种批评或许有他自己隐微的政治目的，姑且不论，然而把张居正看成法家，观点可并不算新异。同一时代的著名史家王世贞说他“天资刻薄，好申韩法，以智术驭下”，不也是相同的观感么^②？从他提倡法后王^③，推崇诸葛亮^④，熟读《韩非子》等法家之书，把张居正看成是那一个时代儒者群中的一个法家人物，并没有什么大错。

当然，争论张居正为人是否刻薄，行事是否独断，仅对万历十年以后朝野的政敌们有用。问题是，在一个儒学大行其道的年代里，到底是什么原因会使一种近乎法家的意识形态和政治纲领出现？这种意识形态在和原有的王学争夺政治领地时，其恩怨纠葛怎样？梳理这一过程，对于揭开嘉、万之际政治与学术之间交织互动的内在底蕴，具有不可忽视的意义。

① 《耿天台先生文集》卷11《奉贺元辅存斋先生八十寿序》。

② 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷7《张居正传（上）》。又丁元荐《西山日记》卷上，“江陵用申韩法钳制百司，顾不自身始”。当然也有把他的思想看成“儒家的法制主义”的，参 Robert Crawford: *Chang Chu - Cheng's Confucian Legalism*。

③ 万历五年张居正主考辛未会试，便以“法后王”为策论论题，以为“善法后王者莫如高帝矣”。《张太岳先生诗文集》卷16《辛未会试程策（二）》。

④ 张居正对诸葛亮极为推崇，文集中屡引其言，且以之自比。参卷29《答闽抚庞惺庵》；卷30《答凌洋山辞愤助》；卷27《答按院陈公文衡核事实》。当然，假如从理论上说，诸葛亮又不是最优的了，前揭《辛未会试程策（二）》，同英雄豪杰，张居正认为圣人中最优的是大禹、周公、孔子，豪杰中则是张良，其次萧何、韩信；诸葛亮“庶几王者之佐焉，盖入其域而未优者乎”。

二 少年时代

明世宗嘉靖四年（1525），在湖广江陵一个家道小康的辽王府护卫家中，诞生了这位被晚清学者梁启超推许为中国古代六大政治家之一的张居正。祖父张镇，不学而好武，为人豪爽放浪，在辽王府充当护卫。父亲张文明，是荆州府的学生，尽管“为文下笔立就，不复改窜，口占为诗，往往有奇句”^①，可惜命途多舛，七试不中，终于在四十几岁时掷下了考篮。张居正出生的时候，祖父依然健在，父亲仍在棘围，似乎并没有想到在几十年以后，张家会出现这样一个人物，在大明帝国的政坛上呼风唤雨。

或许是传统的感生观念作祟吧，对于一些被历史赋予过不同寻常重担的人物，人们总是喜欢追寻其少年时代的奇异往事。张居正出生时，据说张镇曾经梦见天降白龟为瑞，因而取名“白圭”。又据说他两岁时便认得“王曰”二字^②，8岁时的八股文破题就能够语惊四座^③，夸大加上讹传，都在试图说明这样一个事实：张居正自幼聪明，从小便与常人不同。

的确，在一条只有靠精于揣摩才能够发迹的科举进阶之路上，张居正13岁就中了秀才，16岁便成为举人，并不能说仅仅是因为运气。少年老成，理性思维的早熟，同样可以算是一种过

① 《张太岳文集》卷17《先考观澜公行略》。有关张居正早年生活的考察可参朱东润《张居正大传》，第1~11页。

② 《张太岳文集》卷47《太师张文忠公行实》。

③ 彭定求：《明贤蒙正录》：“父故微贱，给事御史府。顾华玉公（璘）按郡至，闻公奇重，召视，时方八岁，举止不凡。人见，顾公命作破以‘子曰’二字为题，公应声曰：‘匹夫而为百世师，一言而为天下法。’顾公大异之，解所佩犀带以赠。”据前揭《行实》，嘉靖十六年张居正方见顾璘，且其父也非“给事御史府”，此以讹传讹。

人之处。在他 13 岁的应试之作，一首描写竹子的五言诗中，他曾这样写到：

绿遍潇湘外，疏林玉露寒。
凤毛丛劲节，只上尽头竿。^①

在这里，除了辞藻还稍嫌稚嫩之外，我们看不出他和一个欲大有为之士有太大的差异和区别。或许正是因此之故，张居正在十几岁的童稚之年，便接连被李士翱、顾璘、陈束、李元阳等才气纵横、眼高于顶的一批当世闻人所激赏。在这批人当中，他不仅被视作“贾生不及”，而且还被许为王佐之才^②。

事实上，对于一个幼年时代就生活在一片褒奖和鼓励声中的人来说，这种褒奖对他而言是一把两面刃。假如才力不及，因名实不符而导致的巨大反差甚至可以使之崩溃；相反，倘若才气足以与之相符，又反而能够激励他不断上进，并以超越常人的大有为之士自期。无疑，张居正属于后者。尽管在这一时期我们看不到他“以天下为己任”的豪言壮语式的表白，但是他以后种种“师心自用”、“举世非之而不顾”的刚愎作风，却很难说不是在此时就种下了根芽。

顾璘等人都是当时有名的才子，文名藉甚。其中顾璘犹属前辈，在正德年间与何景明、李梦阳等相互颉颃，是文坛“前七子”之一。陈束、李元阳则与唐顺之、王慎中一起，号称“嘉靖十才子”，风流蕴藉。在嘉靖十几年，正当张居正读书的少年时代，这些人纷纷来到湖广，顾璘为巡抚，陈束为按察使，李元阳为江陵所从属的荆州府知府，又同时对张居正表示赏识，那么说

① 《张太岳文集》卷6《题竹》，十三岁应试时作于楚王孙园亭。

② 《张太岳文集》卷6《行实》。

张居正受到过这些人的影响，使似乎可以想见了。

和当时大约所有少年得志的青年才俊一样，“一夜成名天下闻”，成为擅名一世的风流才子同样是张居正所梦寐以求的。特别是嘉靖十九年他以16岁的稚龄乡试及第，成为远近闻名的举人之后，这种感觉便日趋强烈。对此时的张居正而言，作几篇四平八稳的时文如同探囊取物，题名雁塔更其是小菜一碟。常人所寤寐求之的通籍入仕，似乎无需多大的努力，便能够垂手而得。于是“乃弃其本业而驰骛古典”，以屈宋班马诸辈自期^①。从他文集中尚还保存的一些诗作来看，至少对汉魏文学，张居正是下过一番苦功的。

然而可惜的是，“新功未成，旧业已芜”。就在嘉靖二十三年，20岁的张居正满怀希望地进京会试，不仅未能掉鞅文场，夺标艺苑，迎接他的却是名落孙山的耻辱。这种打击逐渐使他怀疑自己在文学上发展的潜力，“夫欲求古匠之芳躅，又合当世之轨辙，惟有绝世之才者能之，明兴以来亦不多见”，于是“揣己量力，复寻前辙，昼作夜思，殚精毕力，幸而艺成”。甚至在几十年以后，他还会对自己曾欲驰名文苑的冲动而脸红，“当时所为，适足以发笑而自点耳”^②。或许正是由于这种既理性而又清醒的自我认识，使得张居正摆脱了世俗的期许，不去参与嘉靖丁未（二十六年）、戊申间新进士的诗酒唱和，“默然潜求国家典故与政务之要切者衷之，而时时称《老》、《易》以为能得其用”^③。以王佐自期的宏伟目标抵消了他无法成为一代文豪的酸楚。

① 《张太岳文集》卷35《示季子郁修》。张居正没有参加嘉靖二十年辛丑会试，朱东润以为或许是年龄太小之故（《张居正大传》，第10页），窃以为张居正此时醉心于文学，想一举掇取巍科，大概也是原因之一。

② 《张太岳文集》卷35《示季子郁修》。

③ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷7《张居正传（下）》。

当然，顾璘等人的熏染，绝不仅仅是激发了他少年心性中博取文名的热望和以王佐自期的野心，从某种意义上来说，更为持久而又深刻的影响反而是在此期间他所受佛学的熏染，而这后一机缘的作俑者便是李元阳。

李元阳字仁甫，号中溪，大理太和县人。大理地处云贵边陲，是西南有名的佛教圣地。在一种浓郁的佛教文化氛围中，李元阳一出世便已注定无法摆脱它的影响。七世祖李通，“酷嗜内典，尝著《华严疏抄》四十卷，禅宗以为擅场”。祖父李让对佛教更是虔诚，不仅热衷于建塔和放生，而且同时也对他这个聪慧的孙儿寄予了厚望。在后来的岁月里，李元阳本人穷三、四十年的时间和精力，把崇圣寺塔重新修复，“郡中坛宇焕然一新”，正是为了完成祖父昔年的宿愿。说太和李氏是一个宗仰佛教的世家，并不为过^①。

嘉靖五年，年届而立的李元阳中了第十四名进士，并因而得以入选翰林院，做了庶吉士。时值大礼议逐渐尘埃落定，皇权获得了完全的主动。然而，对于留心时政的士大夫而言，两年前的左顺门廷杖，还依然是声声入耳，难以忘怀。张璁、桂萼等尽管早已位居津要，但其行政的权威却并没有被清流的舆论所认可。一向作为清流重镇的翰林院因而成为议礼新贵们的眼中钉、肉中刺。特别是明代的阁员大部分出自翰林，对于张璁而言，对异己分子的姑息不啻是养虎遗患。因此，就在这一科，张璁提出把庶吉士外放为部属科道以及州县属官，统统排挤出翰林院^②。李元阳本人则被出补为分宜知县。那以后，在丁忧三年并做过一任江阴知县以后，被操江巡抚潘珍疏荐于朝，升任户部主事，从而与唐顺之、陈束等相交，号“十才子”。不久因受吏部侍郎霍韬赏

① 李选：《荆州府知府中溪李先生元阳行状》，载焦竑《国朝献征录》卷89。

② 王世贞：《弇山堂别集》卷82《科试考二》。

识，改为监察御史^①。

对自己在地方官任上的评价，李元阳用了“慈惠”二字，大抵并不算夸张。然而一旦当他变成了职司风纪的监察御史，个人的形象便开始大变了。李元阳在这个时候展示给别人的，是他刚严强悍的一面^②。因此，当嘉靖十九年他因得罪人太多被补缺为荆州知府时，身上早已背了许多诸如“奇男子”、“真御史”之类的美誉^③。一个“文似老泉诗似杜”天马行空的才子^④，一个慈惠爱民的地方父母官，加上刚严方正的个人品格，大概便是他给张居正这个 15 岁的老成少年的最初印象。

张居正便正是在这个时候开始受到李元阳影响的。其机缘则是在一次诸生的测验中，他被后者取为六百人中的第一，并且被期许为他日“太平宰相”^⑤。一直到晚年张居正都是以师礼尊事李元阳，这一点和他与李士翱等人的关系迥然相异。张居正对苏洵文章的推崇，他晚年的治政用威，或许都和李元阳的濡染不无关系。

当然，大概也正是由于后者的接引，才使他对佛学产生了一定的兴趣。在张居正文集中保存的几篇与李元阳、陆树德等人论

① 李选：《荆州府知府中溪李先生元阳行状》。

② 李元阳：《中溪家传会稿》卷 10《答溪田翁尊师马老先生》。

③ 嘉靖十八年为太子选官僚，李元阳不满夏言趁机安插亲信的做法，当时正随从明世宗回幸承天（即安陆），于行在露章弹劾，因敢言而被许为“真御史”。夏言非常恼怒，欲将其外补，恰逢荆州知府为阙宦所杀，于是以李元阳充任。清嘉庆《湖广通志》卷 113《职官七·职官表七》列李元阳于“任年无考”条下。考《兰台法鉴录》卷 15，嘉靖十四至十七年荆州知府为李士翱，十八年升承天府知府（《国榷》卷 57，嘉靖十八年三月丁亥，作荆州知府李士翱，当为“士翱”之误），不久新任荆州知府被杀，则李元阳任，其时当为嘉靖十八、十九年间，张居正十五六岁。

④ 这是当时人温仁和、董纪等给他的评价，前揭李选《荆州府知府中溪李先生元阳行状》。

⑤ 《荆州府知府中溪李先生元阳行状》。

禅的文字可以清楚地说明这一点。对佛学，特别是对《华严经》的领悟，后来使他受益匪浅：

正少而学道，每怀出世之想，中为时所羁縻，遂料理人间事。前年冬偶阅华严悲智偈，忽觉有省，即时发一弘愿，愿以深心奉尘刹，不于自身求利益。去年当主少国疑之时，以藐然之躯横当天下之变，此时唯知办此深心，不复计身为己有。^①

当然，这封写于万历中期张居正父死夺情之后的信件，并不能代表他早期的思想，更何况他和李元阳的交往仅止一年，当时还正潜心于古典的学习，对佛学还说不上有太深的领悟。在以前，《华严经》之于他而言，“只见其莽宕寥廓，使人心晃神摇”，并不曾有深刻的体认。但是，善根已种，善缘已结^②，这为他以后因之取法其师心自用，无疑大开了方便之门。

三 冷眼旁观者

从嘉靖二十六年张居正进士及第到嘉靖四十一年严嵩下台，假如把这一段时期张居正在文学、政治、思想三个领域激烈变动的旋涡中的表现，用一个词汇来形容的话，那么只能说他是一个冷眼旁观者。

前面已经指出，明代文学界从“前七子”到“唐宋派”再到

① 《张太岳文集》卷25《答李中溪有道尊师》。

② 《张太岳文集》卷24《答奉常陆五台论禅》：“向曾诵《华严》，只见莽荡寥廓，使人心晃神摇。后于友人处见《合论》抄本，借读一过，始于此中稍有人处……仆以夙昔颇种善根，今得闻无上甚深妙义，欢喜无量。闻公将鏖梓以行，大有利益，谨以俸金二铤，少助工费，虽尘露之微，无裨山海，聊以表信心云耳。”

“后七子”的此伏彼起，在表现形式上不过是一批掇取巍科的新进士你来我往的一部套曲。在这出曲目的背后，有时代精神的激流澎湃，有社会思潮的波涛汹涌，也有才子们擅名争胜的自我实现。文学思潮的变动，表现为一个个文学小团体走马灯式的轮换。于是前七子陨落了，唐宋派揭竿而起，文士们以“十才子”、“八才子”、“三杰”、“四俊”等自封的名目在相互间攀比炫耀。在这里，对文学本身的思考不能说没有，但却被淹没在无穷无尽的形式变换的表象当中，甚至文学本身也变得不那么重要，一切都化约为当世的名声。因为后者已经成为一个独立的值得追求的对象。

当张居正来到京师并成为一名翰林院庶吉士的时候，正是京师新一代才子们深感唐顺之、王慎中等享大名于当世的老一辈唐宋派作家日渐迂朽，却老而不死，摩拳擦掌准备痛施一击的时期。王世贞、李攀龙、梁有誉、宗臣、徐中行、吴国伦等人重新举起复古的大旗，以“后七子”之名相互标榜，并且逐渐持取了新一代的文衡重宝。假如张居正在此时加入，那么“七子”有可能变成“八子”，当世则又多了一位名士。但或许是由于前面所说的对自身文学天赋的理性认识，或许也是由于他经世致用的宏伟自期，张居正和文学界这种触手可及的热闹场面保持了距离，在外人的眼中则是夷然表示不屑^①。

三年的庶吉士生涯意味着一张冷板凳。庶吉士，皇家的博士研究生，具备了读中秘丰富藏书的权利。张居正把大部分时间用在对国故典章的考求以及对时事政治的观察之上。在这一时期，激励他的是这样一种信念：“学不究乎性命，不可以言学；道不兼乎经济，不可以利用”，真正的儒者只有天地人三才相通者才堪堪与此名相配。因此，“操觚染翰，骚客之所用心也；呻章吟句，童子之所业习也。二三子不思敦本务实，以眇眇之身，任天

① 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷7《张居正传（上）》。

下之重，预养其所为，而欲藉一技以自显庸于世，噫！甚矣其陋也”^①！

当时的庶吉士教习是由吏部侍郎转任的翰林学士徐阶。徐阶政治能量之大，早已为人们所熟知了。自从嘉靖二十三年升任吏部右侍郎之后，由于和尚书熊浹、唐龙等人的关系密切，深为诸人所器重，早就在实际上行使着吏部尚书的权力。但因嘉靖二十六年闻渊改任吏书之后，事求独断，徐阶只好自谋出路，暂避风头，因此转入翰林院，教习张居正等一班新选的庶吉士。作为一个深谋远虑的政治家，徐阶趁此机会开始有意识地培养自己未来在政治上可以倚任的后辈力量。在这个时候，一个不尚奢华，敦本务实，好学深思而又厚重有威的年轻人闯入了他的视野之内。他，便是张居正。

由于受徐阶等人的器重，嘉靖二十八年庶吉士毕业以后，张居正顺利地入了翰林，做了编修，从此开始了他在明代政坛上的艰难跋涉。或许只是为了证明自己的政治信念，不久他便上了一份《论时政疏》，对当时的国计民生提出了自己的意见。在这份奏疏中，他把当时所存在的诸般问题归结为六点：上下否隔，宗室骄恣，庶官瘵旷，吏治因循，边备未修，财用大匮。^② 问题提得不可谓不真切，然而在当时，凡是有一点政治头脑的人都知道这样的奏疏不会有丝毫的效用。除了上下否隔，对皇帝“不亲文学侍从之臣”稍有讥评之外，其他数点都是执政的结果，而根本没有指出其原因何在。难道那不是因为明神宗本人奉玄清修、荒淫放纵，当道者如严嵩之流任人唯亲、招权纳贿的产物么？不作点名的批评而学习孔子的“吾其从讽乎”，都说明了张居正为人的谨慎。或许他深知许多事情徒说无益，他并不想成为沈炼、杨继盛

① 《张太岳文集》卷6《翰林院读书说》。

② 《张太岳文集》卷15《论时政疏》。

一类冒死进谏的英雄。结局同样在意料之中，疏上留中不报。

但张居正在这些年的政治感情却是极端的压抑。蒿日时艰，在痛苦之余，他把这些情感发泄在诗歌里。在主观精神的激荡中，他时而把自己想像成高蹈不仕、而又志在存齐的鲁仲连，时而又对白发安刘的商山四皓表示倾慕：“有欲苦不足，无欲亦无忧……我志在虚寂，苟得非所求。虽居一世间，脱若云烟浮。芙蓉濯清水，沧江飘白鸥。鲁连志存齐，绮皓亦安刘。伟哉古人达，千载想徽猷。”^①但是对现实的热衷又无法不与幻想世界的平和相互冲撞，于是他一会儿以修竹自比，伤其凄婉而喜其坚贞：“亭皋霜露下，凄其卉草衰，愿以岁寒操，共君摇落时”；一会儿又不禁热血沸腾，剑拔弩张：“丈夫礪砢贵如此，何能齷齪混泥滓！”^②

然而嘉靖中期以后的政治，用张居正奏疏中的一个词汇“痿痺”来形容真是再恰当不过了。就连徐阶那样的人物当大柄不在手之际，尚且需要忍耐，更不用说一个七品芝麻官儿的翰林院编修了。张居正所惟一能做的便只有观望。不管是他在朝的最初八年，还是其后的所谓“前后山居六年”^③，情形都没有发生根本的变化。甚至当他于嘉靖三十九年再次赴京，以右春坊右中允充当国子监司业的时候，对现实政治也没有作什么发言，只是与时为国子监祭酒的高拱“相期以相业”^④，以为他日联袂主政之地。

张居正对现实政治是如此地热中，然而在一个无法自效的环

① 《张太岳文集》卷1《适志吟》。按此诗作于何时，文集未尝明言，朱东润系之于嘉靖三十二年癸丑（前引书，第31页），以情境论，颇为契合，姑从之。

② 《张太岳文集》卷1《修竹篇》；卷2《宝剑篇》。

③ 嘉靖三十三至三十六年张居正请病假在家，三十七年便道归家，转年仍回北京。

④ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷7《张居正传（上）》。

境下，却又不得不把这种热衷沉埋在心底。他是一个不苟的人，所谓“苟得非所求”，这决定了他在严嵩主政时的政治操守^①。加上“少耽虚寂，每怀出世之想”^②，那么他所谓的“我志在虚寂”便似乎可以了然了。这种虚寂，对于一个冷眼旁观者来说，是一种解脱；但虚寂却不等于虚无，它不因事而变，不因事而动，但却因事而感通，并因此成为内心的主宰。这种对于心体的认识，便是他在嘉靖中期受到良知归寂派的学术大师聂豹点拨之后的真实感受，在给后者的信中，他说：

窃谓学欲信心冥解，若但从人歌哭，直释氏所谓阅尽他宝非己分耳。昨者伏承高明指未发之中，退而思之，此心有跃如者。往时薛君采先生（蕙）亦有此段议论，先生复推明之，乃知人心有妙万物者为天下之大本，无事安排，此先天无极之旨也。夫虚者，道之所居也。涵养于不睹不闻，所以致此虚也。心虚则寂，感而遂通……今不于其居无事者求之，而欲事事物物求其当然之则，愈劳愈弊也已。^③

正是这样一种学术归趋，才决定了他行动取向上的不苟，他性格的孤峭简约^④。或者反过来说，由于性格和行动取向的确立，使他对良知归寂派的学说更容易契合。二者就如同一枚硬币的两面，相辅相成，互为因果。

① 《明史》卷213《张居正传》：“严嵩为首辅，忌阶，善阶者皆避匿，居正自如，嵩亦器居正。”

② 《张太岳文集》卷25《答太常殷秋溟》。

③ 《张太岳文集》卷35《启聂双江司马》。此文作于张居正官翰林之时。

④ 《秋台先生文集》卷4《与胡杞泉》：“敝乡张太岳书来，称兄不容口，此兄养邃而识精，弟心所师资者，第其性太简，不奈与人群。”又卷6《与张太岳》：“仆固疑兄太冷耳。”

良知归寂之学的提出，源自于江右王门学者聂豹的一段自我体认。嘉靖中期，由于和内阁大学士夏言交恶，正当聂豹在家与学人讲论《中庸》之际，为锦衣卫所缉，投入诏狱。黄宗羲记载说：

先生之学，狱中闲久静极，忽见此心本体，光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：‘此未发之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。’及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。¹

这表明，聂豹所归之寂，便是他自以为是未发之中的光明莹彻的心本体，也就是良知。对于一个不欲冲破名教藩篱的儒者而言，这种良知落实在现实的实践中，其执则并非不可捉摸——一如会通派学者王畿那样，而是有一套实际的规范和法则。正因为如此，尽管对于良知本身的体认不同，却并不妨碍聂豹及其支持者罗洪先与江右王门另一学者邹守益，在行动取向上都属于王学修证派。

问题是，这种光明莹彻的心体到底是什么呢？良知既由体认而得，自然超骛于言诠之外。然而一旦当它落实到现实世界中的某一个体的实践，就不得不在言诠之中加以理解和把握。得意而妄言之后，假如不欲真的“相忘于无言”，而还是要设法表达，那么“言”便必不可少。事实上，正是在这一层面，每一个人的学养、经历、内在的渴望会情不自禁地交织在一起，影响他对自身体认到的良知寂体的诠释。

这种情形在张居正身上表现得尤为明显，尽管从表面上来看，他与聂豹对心体的阐释没有什么不同。在给友朋的论学书

1 明儒学案，卷17《江右王门学案二·聂豹传》。

中，他说：

此中灵明虽缘涉事而见，不因涉事而有，倘能含摄寂照之根，融通内外之境，知此心之妙，所以成变化而行鬼神者，初非由于外得矣。^①

又说：

近日悟得心体原是妙明圆净，一毫无染，其有尘劳诸相皆由是自触，识得此体则一切可转识为智，无非本觉妙用，故不起净心，不起垢心，不起著心，不起厌心，包罗世界，非外物所能碍。^②

然而，一旦这种良知寂体应对于外，我们便会发现对于张居正而言其心体的真实内涵了，这也就是他后来被讥弹为流陷于申韩法术而不自知的一种霸术^③。因此，王学所给予张居正的，似乎并不是前此自附于儒者门墙的学者们所接受的那套伦理的准则，而是一种行动的方式、行为的态度。他曾说：“吾生平学在师心，不藉人知，不但一时之毁誉不关于虑，即万世之是非亦所弗计也。”^④ 从他以后在行政中所表现出的刚愎强悍而又勇于自任的

① 《张太岳文集》卷 35《答西夏直指耿楚侗》。

② 《张太岳文集》卷 35《寄高孝廉元谷三首（之三）》。

③ 当时颇有人以张居正所为只是富国强兵的霸道，而非王道。张辩解到：“后世学术不明，高谈无实，剽窃仁义，谓之王道，才涉富强便云霸术，不知王霸之辨，义利之间，在心不在迹，奚必仁义之为王，富强之为霸也？”（《张太岳文集》卷 31《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辨》。）这种观点其实与上学如出一辙，嘉靖十五年王艮与王畿相会，讨论王霸之辨，结论便是王霸“亦随吾心所感应而已” 参《王艮年谱》。

④ 《张太岳文集》卷 32《答湖广巡按朱建吾辞建亭》。

作风，张居正这一自我估计可以说十分贴切。

嘉靖中叶以后，随着在朝王学日益兴起，王学逐渐获得了席卷天下的威势。修证派、师道派、会通派以及继之而起的狂侠、乐学等大小派别，各标宗旨，务树旗帜，朝野上下不禁为之奔走倾动。讲学在某种意义上已成为当时的官僚士大夫中间最流行的一种社会交往方式。处在这样的社会环境当中，张居正完全不参与任何讲学活动是不可能的。他甚至因此被王学诸人视为同志^①。但是作为一个冷眼旁观者，他的参与仍然与众不同。这不仅表现在他对师道派的张皇、会通派的狂妄夷然不屑^②，还表现在他引而不发、信心冥解的一贯作风。或许，这位狷介自守，不苟随于人的未来政治强人，正是用这种近乎冷漠的态度对当时思想界“溢言若蛙”、毫无统绪的现象矫然相抗，并暗暗期待着有朝一日“致君尧舜上，再使风俗淳”那一美好时刻的到来^③。

① 张居正也有一个讲学的圈子，除了他的同乡及政治追随者李幼滋之外，还包括耿定向、罗汝芳以及修证派的胡直。《张太岳文集》卷35《答罗近溪宛陵尹》：“比来同类寥落，和者其稀，楚侗（耿）南都，庐山（胡）西蜀，公在宛陵。”《龙溪王先生全集》卷12《与沈宗颜》：“元老（指张）于师门之学原亦相信，近因吾党不能以实意将之，微致规切。”《耿天台先生文集》卷5《与袁松江》：“元老之所以自少累德且又闻学，为朝野所倚赖若此者，由双江（指聂）诸公当时成就切劘之也。”张居正则对罗洪先最为钦佩，《张太岳文集》卷17《书胡氏先训卷》：“余与正甫（胡直）论学最契，谓其出于罗念庵先生，余素所倾向者。”从这个意义上说，张居正实可看做归寂派的传人。在文集中张居正还有几首仰怀罗洪先的诗，文繁不录。事实上，由于视之为同道，张居正上台之初，为王守仁从祀孔庙的呼声一度甚嚣尘上，而在此前由于高拱当政，采取打击讲学的政策，此议数年不闻。参本编第三章第一节。

② 《何心隐集》卷4《上祁门姚大尹书》：何心隐自言与张居正相会显灵宫，“此公退即对耿（定向）言，元本一飞鸟，为渠以胶滞之”。

③ 参《张太岳文集》卷29《答南司成屠平石论为学》；卷35《答西夏直指耿楚侗》。

四 历史与现实

嘉靖四十一年严嵩下台，徐阶晋升为内阁首辅，张居正则从冷眼旁观的位置走到了政治的前台。为了给他充分施展才干的机会，徐阶特意荐举张居正担任《承天大志》副总裁，因为凡是涉及明世宗“龙兴”的事件，他本人都极为重视。对这一任务，张居正完成得非常出色，“甫八月而手自脱稿，为十二纪以献”，受到明世宗的赏识，并因此在朝野获得了声望^①。第二年徐阶又把他安插到未来的君主朱载堉的身边，充当裕邸讲读，以为他日储相之地。也正因为如此，在世宗去世、穆宗登基之后仅一年多的时间里，年仅四十出头的张居正便从一个五品的翰林学士一跃变成署少保衔的一品武英殿大学士，“其登进之速，虽张（璁）、桂（萼）不能过也”^②。从名不见经传到朝野侧目，所有这一切都是出于徐阶的帮助。

事实上，从这一阶段开始已经大致可以看做张居正开始行政的时期了^③。特别是当高拱执政之后，由于二人在行动取向上的接近，对多数政治问题的看法相同^④，因此在文化政策上的态度便颇为默契。张居正于隆庆二年所上《陈六事疏》，可以看做二人的共同观点。正因为如此，疏上不久，便被予以执行，在朝野逐渐发生了效应。对这一点张居正曾多次沾沾自喜地向他人讲述：

① 《张太岳文集》卷29《张文忠公行实》。

② 前揭王世贞《嘉靖以来内阁首辅传》。

③ 徐阶在行政中也深得张居正的策援，譬如明世宗遗诏的草拟，其实就出于二者的合谋。

④ 嵇文甫：《晚明思想史论》（第52～53页），朱东润：《张居正大传》（第303页）都指出了这一点。

近来士习人情似觉稍异于昔，浮议渐省，实意渐孚，鄙人疏发其端，而太宰公（指高拱）力助之。太平之休，庶几可望，但不知后来如何耳。^①

从这一点来说，当隆、万之际高张交恶，所争也只在权柄，而非国政的方针大计。

《陈六事疏》中有关文化政策的主要有“省议论”、“振纪纲”两条。这一政策的出台，与张居正本人对历史及现状的看法是十分合拍的。

由于沉潜国故有年，张居正对三代以下的历史形成了一套自己完整的看法。这种看法说起来似乎也颇为简单，他把一部中国王朝史看成一个生命体的延续，由质到文，由朴鄙到藻饰，如同一株美丽的鲜花，由苍淡的蓓蕾，逐渐馥郁芬芳，并最终萎靡凋谢，化归尘土^②。面对不可避免的死亡，真正的圣人应该珍惜生命。既然盛极则衰，那么不盛岂非也就不衰？“知其雄，守其雌；知其荣，守其辱”，《老子》的这一箴言或许在潜移默化当中打动了张居正的心坎^③。他说：

开国之初，庶事草创，人情朴古，大抵皆多质少文，凡制礼作乐铺张繁盛之事，皆在国之中也。当其时人以为太平盛美，而不知衰乱之萌肇于此矣。夏商皆然，不独周也。圣人知其然，恒不待其盛而亟反之，斫雕而为朴，毁圆以为方。其制物也，宁拙而勿巧；其用人也，宁实而勿华。譬之

① 《张太岳文集》卷21《答中丞梁鸣泉》。按高拱于隆庆二年复出后兼掌吏部，故此云太宰公。

② 《张太岳文集》卷18《杂著》

③ 前揭《嘉靖以来内阁首辅传》：（张居正）“时时称《老》、《易》，以为能得其用”

枝木，重加载截则反本复始之机也。孔子大林放之问，而志在从先。^①

不仅如此，倘把整部中国历史看成一个大生命来通观，又何尝不是这样？“三代至秦，混沌之再辟者也”^②。秦始皇完成了一次由文到质的转变。那以后，“历汉唐至宋而文弊已甚，天下日趋于矫伪，宋颓靡之极也。其势必变而为胡元，取先王之礼制一举荡灭之而独治之以简，此复古之会也。然元不能久而本朝承之，国家之治简严质朴，实藉元以为之驱除”^③。完成了第二次文质的嬗变。

张居正对历史本身的这种认识，直接影响了他对一系列历史事件的评价。在他看来，秦代之所以二世而亡，不在于秦法之苛蔽，而在于秦始皇缺少一个能干的继承人：

使始皇有贤子守其法而益振之，积至数十年，继宗世儒莠夷已尽，老师宿儒闻见悉去，民之复起者改心易虑以听上之令，即有刘项百辈何能为哉？惜乎扶苏仁懦、胡亥稚蒙……不知乱秦者扶苏也。^④

这种翻案文章和汉以来的传统观念迥异，也可算石破天惊了。不仅如此，张居正还积极鼓吹“法后王”，盛赞秦始皇“其创制立法至今守之，史称其得圣人之威”。而明代自朱元璋建国至嘉、万之际，“历年二百有余，累经大故而海内人心晏然不摇，

① 《张太后文集》卷18《杂著》。

② 同上书。

③ 同上书。

④ 同上书。

斯用威之效也”^①。至此，任何人都可以看出，张居正是在表彰一种高度集权的专制政体吧。

那么现实的图景在张居止心目中又是怎样呢？其实，只消一瞥他在本时期与友朋之间的书信往还，便不难发现他对已呈龙钟老态的帝国现状那种发自内心的忧虑。这一时期，尽管由于自己殚精竭虑百般筹划，南倭北虏之患稍稍晏息^②，然而自嘉隆以来的纪纲倒植、法纪荡然，内地腹心之所盗贼横行，民变实有窃发之虞，一种深深的末世感不时地涌上心头：

近闻大江南北盗贼纵横，有司告匿不以闻……将来盗贼愈滋，官司莫之敢诘，必酿成元末大患。^③

然而，在这狂澜既倒，大厦将倾之际，那些口口声声鼓吹“为天地立心，为生民立命”的士大夫们又在做些什么？士习骄侈，风俗日坏，“士习人情渐落晚宋窠臼”^④，偶尔一两个人想要加意挽回，却“又崇饰虚谈，自开邪径”，无异于“以肉驱蝇，负薪救火”^⑤，使原有的局面更加腐败。这种心情有时会变得极为愤激，“腐儒不达时变，动称三代云云，及言革除事以非议我二祖法令者，皆宋时奸臣卖国之余习，老儒臭腐之愚谈，必不可用也”^⑥。对历史、现状持有这样一种悲观的认识，再加上“师心自用”、一意孤行的行事作风，张居正会采取什么样的文化政策，便似乎

① 《张太岳文集》卷18《杂著》。

② 有关张居正这一方面的工作可参朱东润《张居正大传》，第153～215页。

③ 《张太岳文集》卷33《答按院张公简》。按，类似的忧虑，可参卷26《与操江宋阳山》；卷33《答应天巡抚孙小溪言捕盗》等。

④ 《张太岳文集》卷21《答少司马杨二山》。

⑤ 《张太岳文集》卷23《答南学院周乾明》。

⑥ 《张太岳文集》卷18《杂著》。

不难想见了。

如所周知，在明代的中国社会，并不存在一个纯粹的知识界。由于科举制度的实行，传统的士阶层大致可以划分为在朝与在野两个集群，前者是官僚系统的主要支撑，后者则包括普通的生员和参与讲学的平民。其中，生员是官僚系统的后备军，是正在科考而尚没有获得入仕资格的人；讲学的平民则大都缺乏基本的人仕兴趣或者可能，明中叶王学的两个有名派别——乐学派与狂侠派大致便属于这后一种。

针对知识界的不同情况，张居正分别采取了不同的政策加以控制。对现任的官僚，他积极推行“考成法”，提倡循名责实，用铁的手腕把整个官僚系统变成一部高效能的机器，在他的强力意志下马不停蹄地运转。对正在科举的生员，则重申朱元璋“卧碑”的禁令，让他们俯首帖耳地充当官僚机器的备用螺丝钉。同时毁天下私创书院，严禁聚众讲学。对于平民身份的讲学家，特别是有民间宗教及反动组织嫌疑的狂侠派，更是不遗余力地给以打击，何心隐一案便是显例^①。

因此，尽管张居正本人不是君主，但是他所推行的却是“君道”^②。用君道来压制师道，对方兴未艾的师道复兴运动予以摧残，是张居正在主政期间基本的行动取向。从这一意义上来说，他和在朝王学在基本方向上是极为一致的。考虑到他本人的学术渊源，把张居正的所作所为归结为在朝王学的一种极端情况，其实也并不为过。

① 参中编第二章第二节。

② 沟口雄三认为：“张居正的基本政治姿态，是在皇帝一元化统治下、为天下万民补救和强化明朝专制体制。”见沟口雄三《中国前近代思想的演变》，第366页。

第二节 禁讲学及其社会效应

一 晚明的江南诸生

在张居正对时局的估计中，“士习骄侈，风俗日坏”是重要的一条。他所针对的，是自明中叶以来随着社会经济的发展、中央集权的控制渐松，整个社会所出现的奢侈浮靡、越礼犯分的一派“颓风”。这种风尚的变迁，反映在人们的观念变化、衣食住行、反映在交往、求知、娱乐，反映在社会生活的各个领域。由勤俭走向浮华，由质朴走向藻饰，由恪守礼教走向肯定私欲，由遵从天理走向曲徇人情，无需敏锐的洞察力，人们便可感知，在明代社会的内部已经发生了深刻的巨变。

这种巨变，同样体现在本书所要探讨的对象——晚明的诸生，特别是江南诸生的身上。

如所周知，包括国子监、府、州、县学在内的明代官学，在朱元璋立国以后不久便着手建立了。为了训练一批忠于职守而又驯服听话的官僚后备军，朱元璋在科举考试还没有能力提供大规模人才的时候，把注意的目标集中在官学生员，特别是国子监生身上。国子监的教职员，从祭酒（校长）、司业、博士、助教、学正到监丞，任免都出于吏部，国子监官到监是上任做官，学校是教官们的衙门。“政治和教育一体，官僚和师儒一体”，这种培养人才的方式与目标决定了国子监生被赋予的权利和必须履行的义务。在当时，国子监生的经济待遇较后代为佳，廪膳全部出于公费，有家属的还被特许带家，每月支与一定数量的生活费用。但与此同时，他也必须完成学校所规定的课业任务并遵守严格的纪律约条。稍有违犯，则“扑作教刑”，重箠不贷。再有甚者，

则或发配，或砍头，用严刑峻法来迫使抗议者乖乖就范。用吴晗的话说，“明初的国子监与其说是学校，不如更合式地说是集中营，是刑场”^①。朱元璋的目的，是通过严格的训练，培养出一批毫无头脑，只会俯首帖耳的办事奴才。

既然所要求的最重要一条是听话，那么除了在人身方面的检柙之外，思想的钳制更显得极为重要。为了防止异端思想的萌生，国子监生员们所必读的书目和禁止阅读的书籍都详列在案，由迹近文盲的皇帝本人钦定。先秦的孟子，尽管是儒家的亚圣，但由于违禁之语太多，除了差一点被永远逐出孔庙配享之外，还不得不忍受着书籍被删削，思想被阉割的命运，这便是《孟子节文》。《孟子节文》的出现，是朱元璋用君道打压师道最为露骨的案例。

洪武十二年朱元璋在全国的学校中颁发了十二条禁例，并在明伦堂左镌立卧碑，不遵者以违制论。为了防止生员们组织议政，它规定：

军民一切利病，并不许生员建言。果有一切军民利病，许当该有司，在野贤才，有志壮士，质朴农夫，商贾技艺，皆可言之，诸人毋得阻挡，惟生员不许！^②

对知识分子，对有一定群众基础，有较深的思想水平和较高的组织能力的知识分子的恐惧，是一切专制者的共同特征。

在朱元璋以后，中国知识分子的命运要稍稍好过一些。除了天下已定，法外施刑的理由不那么充分以外^③，其后的君主们在

① 吴晗：《朱元璋传》，第144·156页

② 同上书，第155页。

③ 朱元璋：《皇明祖训·首章》，规定以后君主不得法外施刑，以为“非守成之君所用常法”。

强悍、残忍、阴鸷方面较他稍为逊色，也可算做原因之一。即便是靠篡位起家的成祖朱棣，尽管对异己的反对者如方孝孺之流手段之残酷令人发指，但是当皇位坐稳之后，为了对天下的士人加以笼络，也不得不假惺惺地作《圣学心法》，“依附圣贤，侈谈名教”，把自己打扮成一个尊天重儒的开明帝王。永乐年间他所钦定颁行的《四书大全》、《五经大全》，虽然本意依然是加强意识形态的控制，但是从他不去删节《孟子》的本文，较诸朱元璋仍可以说稍有缓和。

当然，对于全国各级官方学校中的生员来说，这种“缓和”其实可以忽略不计。“扑作教刑”的传统对他们而言仍然是切肤之痛。为了保留身上的一袭青衿，为了能够获取生员免役等种种特权，这一切还必须忍受。甚至直到嘉靖的早年，人们还会不时看到“邑庠先生笞责诸生，无敢抗逆者”^①。从明初到明中叶，除了时代精神的暗潮一直在不停地涌动之外，社会生活的许多方面似乎是僵化而又凝固着的。

商品经济及市场的发展，在社会道德与风俗人情等诸多领域也许诚不免有这样或那样的弊端，但是它给一个社会带来的最大好处就在于，物质生活的丰富与多样，促进了整个社会向多元化的方向发展，为个人的存在方式提供了新的不同选择。“学而优则仕”的传统框架在此时固然没有被完全突破，但人仕做官已不再是知识分子的惟一出路了。经商发财，聚众讲学，丹青技艺，甚至与方技杂流为伍，做权门的清客、传食诸侯，都一样可以出人头地。晚明的山人墨客之多，是当世所共见的。平民出身的颜钧一旦因讲学出名，便与公侯宰相平等论交^②，类似的情况在当

① 李乐：《见闻杂记》卷2，第六十二条。

② 前揭徐学谟《徐氏海隅集·文集》卷14《冰厅札记》：“江西人颜某者，号山农，以布衣游京师讲学，即宰执与之为敌礼。”

时并不罕见。在这样的情况下，诸生们的身份地位固然仍值得欣赏，但含金量却早已今非昔比了。到了嘉、万之际，浙江、福建等地的秀才们到会省考试，“率不衣不冠行于市”，和普通人同流，已经成为一种时尚^①。与此同时，整个社会附庸风雅的流俗亦日渐盛行，不但王公贵人有号，即使那些米盐商贾、刀锥吏胥、江湖星卜、游手负担之徒也莫不有号^②。

在这样的社会风气底下，学官的角色便显得极为尴尬了。这些人的来源，除了极不得志的进士，再就是老迈的举人六年不第之后参与“大挑”，俸薄薪微，难于糊口。这样的生存状态很难得到诸生们的尊重，传统的“师道尊严”沦丧殆尽：

人生至尊至亲莫如君父、父母，而师即次之，今之文学博士官，师也。嘉靖三十年以前“扑作教刑”，予犹及见之，不意近年顿失尊卑之礼，呼名呼字不可得矣，呼兄呼号延诸生上坐者有之，诸生虽不坐，博士实有此虚套。可恨！有志于世道者，可胜浩叹哉！^③

在导言中，我曾经指出，传统的“师道尊严”，是君道的一种衍生，因而在本质上依然是一种君道。学官尽管也是师，但是他的根本身份却是“官”，是替君主训教执行其统治集团意志的工具的。这种“师道”与本书所说“师道复兴”中的师道截然不同，后者是知识界主体精神的彰显，它要与传统的君道争夺领导社会事务的主导权。因此“师道尊严”的沦丧有时反而意味着真

① 李乐：《见闻杂记》卷2，第一百五十五条。

② 晚明社会风尚的变化，可参刘志琴《晚明城市风尚初探》。以及陈宝良《悄悄散去的幕纱——明代文化历程新说》，第111～122页。

③ 李乐：《见闻杂记》卷2，第一百十八条。

正的师道复兴：

余少及见邑庠先生笞责诸生，无敢抗逆者。盖自嘉靖壬子、甲寅以后而此风寢衰矣……分巡以代巡命考校诸生，不容唱名序坐，呼朋引类，莫敢谁何。不五年而诸生骂父母正官矣，又骂祖父母官矣，骂不已群攻府通判而卷堂文出矣……今但未骂郡伯，未攻郡伯去耳。^①

同样的观感在晚明的笔记小说中并不罕见：

近来士风恶薄，吴中尤甚。稍不得志于有司及乡衮，辄群聚而侮辱之，或造为歌谣，或编为传奇，或摘《四书》语为时义以恣其中伤之术，而台省抚按且采其语以入弹章，何怪乎恶薄之风日长月炎而不可止也！^②

其实，所谓“士风恶薄”在许多情况下只是立场问题。诸生们从对笞责屈辱的默默忍受，到挺身反抗，对自身以及地方的事务发言，是否仅仅是因为刁顽？同样是持此观点的笔记作家李乐，对此便有过平情之论：

吾湖凡数考生员，郡邑诸公未有不蒙诸生之谤詈者。诸生固不得无罪，然反求诸身，岂尽无可议得？纳贿不足责矣。关节盛行，至显宦子弟必居首居次，如何要人帖服来？……顾自处如何。若动言诸生放肆，孔子何曰‘君子求

① 李乐：《见闻杂记》卷2，第62条。值得注意的是，嘉靖甲寅、壬子之后正是徐阶开始推动灵济宫讲学，天下翕然向风的时期

② 仙原萃：《林居漫录前集》卷3

诸已’？’

因此，晚明的师道复兴运动，至少还有这样一种意涵，那就是在对已经腐朽不堪的君道进行冲击的过程中谋求一种社会的公正。这种社会公正可以是涉及自身，也可以是施诸他事。当时的著名文学家、昆山人归有光的亲身经历为我们提供了一个典型的例证。在今存《震川先生集》中，归有光花了不少的笔墨记述邻境嘉定县发生的一件轰动一时的杀人案^①。

安亭曹巷人张耀 18 岁的女儿（下称张氏）嫁给侨居在此的嘉兴人汪客之子为妻。公公汪客老迈贪杯，终日昏睡不醒。婆婆汪姬趁机和同里以胡岩为首的四五名恶少流氓勾搭成奸，并且把自己的儿子支到县衙里当差，以方便其日夕纵饮。一来二去，胡岩等人见张氏年轻貌美，逼奸不遂，于是伙同汪姬将张氏残酷地杀害。此案不久报到县里，知县派仵作前来验伤。由于胡岩贿赂在先，尽管伤痕累累，一看便知，但验尸的结果却并非毆杀致死。“市人尽呼冤，或愤击仵人，县令亦知仵人受赂，然但薄责而已”。后因张氏女奴的指控，暂将胡岩等收系在监。当时地方上有罢官家居的张副使及丘评事，身为乡绅的领袖，经常到县里往还。胡岩买嘱二人替其开脱，“以故事益解，岩等皆颂系，方俟十五口再验贞女，遂释岩等”。

假如事件到此为止，只能说在古往今来历史上数不清的冤案簿上，又添了平平的一笔，没有什么出奇之处。当时，这个类似

① 李乐：《见闻杂记》卷 2，第 53 条。

② 对这一件事的叙述，可参《震川先生集》卷 4《书张贞女死事》、《张贞女狱事》二文。其事后续入《明史》卷 301《王妙凤传》附《张氏传》。另外此事早已为日本学者庄司莊一所注意，并发表了两篇文章：《张贞女死——明代の王大夫归有光と民众》；以及《归有光逸事——张贞女事件をめづつて》，载《加贺博士退官纪念中国文史哲学论集》。可惜原文皆未见。

西门庆的胡岩，不仅买通了件作，买通了县令，甚至还买通了张氏的外祖父，“母党之亲，多得其金。虽张耀亦色动，其族有言而止”。为了这个可怜的女子，自己的至亲尚且见利忘义，面对市井流氓的凶悍，其他人又能怎样？在一个侈谈天理良心的社会，到底还有没有公理和正义？

就在这个时候终于有人挺身而出，这便是归有光以及受他影响的一批当地诸生。在闻知这件事不久，归有光不仅两次致书地方官，为之鸣冤声援^①，而且还直接给嘉定县学的诸生们去信，希望他们为此事积极出力：

仆之不佞，得托交于下风，夙钦诸公之高谊，以为可以明白颂言之者，唯诸公而已。窃望于释菜都讲之余，不恤一言，以伸烈妇之冤，以救东南数千里之旱。^②

当时东南一带亢旱已有两个月，归有光肯定想到那个东海孝妇之冤了。

由于官学诸生在地方事务中的影响力，张贞女一案最终才有了一个圆满的结局。“会令至学，诸生告以大义，令方惭悔。回县……忽缚岩等，以朱墨涂面，迎至安亭，且遣人祭慰贞女”^③。

张贞女一案涉及许多其他的问题，在此姑置不论。问题是，除了个人的正义感之外，到底是怎样一种信念支撑着归有光等人为一个毫不相关的妇人伸张正义？在给唐虔伯的信中，他说：

① 《震川先生集》卷7《答唐虔伯书》。

② 《震川先生集》卷7《与嘉定诸友书》。

③ 《震川先生集》卷4《张贞女狱事》。

天地正气，沦没几尽，仅仅见于妇女之间。吾辈宜培植之，使之昌大；不宜沮抑之，使之销铄，此等关系世道不浅。若使为善者以幽微而不录，为恶者以便文自营脱祸，则天下之乱，何所极哉？

正是基于这种对整个世道的关怀，尽管自己仅仅是一名举人，那些嘉定诸生更不过是一群不甚得志的秀才，归有光还是积极鼓励他们对地方事务勇于自任：

或又以为，赏罚，有司之典，士不得而与焉。夫平常一政事，无所与，可也。邑有大冤大狱，有司方垂公明之听，而士怀隐默之心，则亦无责于士矣。居今之世，耳目所及，可以忿疾者何限！顾非力之所及耳。仆以为烈妇之事，诸公有可言之义，辄缘《春秋》之义责诸公。^①

理解了晚明的江南诸生在地方事务中的作用及其主观的行动取向，对万历以后波澜壮阔的党社运动的兴起，我们就无需感到迷

① 《震川先生》卷7《与嘉定诸友书》。事实上，晚明诸生特别是江南诸生自任之状在文献中屡屡可见，《明史》卷229《王用汲传》：“王用汲，字明受，晋江人。为诸生时，郡被倭，客兵横市中。会御史按部至，王用汲言状。知府曰：‘此何与诸生事？’王用汲曰：‘范希文秀才时，以天下为己任，矧乡井之祸乃不关诸生耶？’”另如明末黄宗羲驱逐阮大铖等皆当作如是观。日本学者宫崎市定曾论述过明代苏州、松江等地士大夫与民众的关系，注意到“对仕途绝望，归居乡里的士大夫”即所谓“士隐”及当地诸生所领导的“乡评”、“乡论”等制约着士大夫的行动，在城市暴动之际，甚至有士民联合起义的“民变”；酒井忠夫则把那些由士人阶层兴起、民众力量上升所引起的乡党民众意识的高涨，通过以士大夫阶层为中心的知识分子反映出来的作品，称作《善书》（参横上宽《明清乡绅论》）。井上进则从绅权与政权的关系着眼，认为，在晚明江南绅权对政权的优势地位非常普遍，地方官往往要受士绅的压迫，参氏著《朴学の背景》一文。

感了。顾宪成说：“君子友天下之善士，况于一乡？我吴尽多君子，若能连属为一，相牵相引，接天地之善脉于无穷，岂非大胜事哉！此会之所由举也。”^① 晚明的师道复兴思潮假如没有这样一种深刻的社会基础的话，或许根本无法称其为运动。正是因为有了这些自以为是正义事业代表的精英组织（会），才有了明代灭亡以后黄宗羲在《明夷待访录》中所描绘的对君道有制衡权力，以学校为依托的师道。就本书来看，《明夷待访录·学校》不是一篇空想的启蒙著作，而是对晚明社会，特别是江南社会曾经存在过的社会现实在理论上的提升^②。

二 张居正与清流：控制与反控制

和张居正专制独裁以“尊主权”的愿望相比，晚明的诸生，特别是江南诸生在地方事务中的作用，显然背道而驰。因此，加强对官学的管理，便是万历初年文化政策当中的应有之义。

对学校进行控制，张居正主要是通过提学宪臣。事实上，这种努力在隆庆年间已经付诸实践了。隆庆四年三月“禁提学宪臣聚徒讲学”的诏令用意已经在此。无奈当时朝内政争方酣，虽有大学士高拱、尚书高仪、杨博等人的推动，初见成效^③，但隆、

① 《沧皋藏稿》卷5《東高景逸（又五）》。

② 该书主张公其是非于学校，提出：“太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。”又说：“郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜……郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。”

③ 《国榷》卷66，穆宗隆庆四年三月朔，从礼科给事中胡震之请，胡氏与高拱、张居正关系都不错。另外，隆庆二年二月，提学御史周弘祖奏正士风五事，第二款便是“申卧碑事例以整浇风”（《明穆宗实录》卷17）。又，李贽《焚书》卷1《答耿司寇》：“我思我学道时，正是高阁老（拱）、杨吏部

万之际却又重新死灰复燃。

万历三年，随着张居正在中枢系统的权力日益稳固，考成法也已开始实行，以六科稽查六部，用内阁总统六科，朝令夕行、令行禁止已经不再是一个不可企及的神话。在这个时候张居正开始谋求在意识形态领域加强控制。他的主要政见都反映在本年所上《请申旧章饬学政以振兴人才疏》中：

窃惟养士之本在于学校，贞静端范在于督学之臣，我祖宗以来最重此选，非经明行修，端厚方正之士不以教授，如有不称，宁改别职，不以滥充。且两京用御史，外省用按察司风宪官为之，则可见居此官者不独须学行之优，又必能执法持宪正己肃下者而后能称也。《记》曰：“师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”臣等幼时犹及见提学官多海内名流，类能以道自重，不苟徇人，人亦无敢干以私者，士习儒风犹为近古。近年以来视此官稍稍轻矣，而人亦罕能有以自重。既无卓行实学以压服多士之心，则务为虚谭贾誉卖法养交，甚者公开俸门，明招请托，又惮于巡历，苦于校阅，高座会城，计日待转，以故士习日敝，民伪日滋。

有鉴于此，万历二年张居正已命吏部对不称职的提学官加以改黜，但积习难返，一年以后“吏部亦未见改黜一人”。面对当时师道张扬，士大夫“博誉于一时，宁抗朝廷之明诏，而不敢挂流俗之谤议；宁坏公家之法纪，而不敢违私门之请托”的局面，张

（接第386页注③）（博），高礼部（仪）诸公禁忌之时，此时绝无有会、亦绝无有开口说此件者。”张元作《张阳和先生不二斋文选》卷2《寄耿楚侗》：“某初授馆职时（隆庆五年），新郑（高拱）柄政，万历元祐之禁。”可知隆庆二年以后在高拱等的推动下，禁讲学已粗具规模，张居正不过是变本加厉罢了。

居正提出将“现任提学官一体俱换与新敕以便遵守”^①，让这些人的思想和自己的意图保持高度的一致。为此，他甚至不惜越俎代庖，直接插手吏部对提学宪臣的任免工作。在给友朋的信中，他说：

往铨部问可为督学者，仆妄以己见列足下及海内名士十余人以应之，今皆次第登叙。^②

事实上，正是这一批人，在以后的岁月里忠实地执行了张居正毁书院、禁讲学等诸般政策^③。

在这份长而不冗的奏疏中，有对提学宪臣在业务上的警饬，也有对生员冒滥等积弊的清理。但是，张居正的主要意图仍然是想通过对后者行动取向的检柙来达到整顿学风的目的。因此他特别对学术界“别标门户，聚党空谈”的作风表示反感，除了明令“不许别创书院，群聚徒党及号招他方游食无行之徒空谭废业”外，还具体提出了惩治的办法：“违者，提学御史听吏部、都察院考察奏黜，提学按察司官听巡按御史劾奏，游士人等许各抚按衙门访拏解发。”同时又重申朱元璋关于卧碑的禁令：

① 《张太岳文集》卷39《请申旧章饬学政以振兴人才疏》。

② 《张太岳文集》卷21《答张庐山》。

③ 仅以当时陕西学道为例，我们可以一瞥万历禁讲学的真实状况。《张太岳文集》卷30《答陕西学道李翼轩》：“闻关中人以执事为太严者，然不如是不足以见执事之能以师道自任也，幸益坚雅志，以副所期。”按此“师道”，非彼师道，前文言之已详，不赘。卷31《答陕西提学李翼轩》：“承示查改书院，并田粮事一一明悉，必如是而后为芟草除根，他日亦不得议复矣（下言二者有通家世谊云云）。”又，同卷《答陕西学道李翼轩》：“顷者部议评执事卓然异群，望实愈茂，赐环有日矣。”仅此二书，张居正晓之以理、动之以利，以权术驭下的场景便跃然纸上。

天下利病诸人皆许直言，惟生员不许！今后生员务遵明禁，除本身切己事情许家人抱告……其事本不干己，辄使出衙门陈说民情、议论官员贤否者，许该管有司申呈提学官以行止有亏革退。若纠众扛帮，聚至十人以上骂詈官长、肆行无礼，为首者照例问遣，其余不分人数多少，尽行黜退为民。

整顿学风的一个方面是整顿文风。众所周知，在正德、嘉靖以后，与思想界的自由开放伴行的，是文学风气的变化。除了在文学理论、文学体裁等方面的争奇斗妍之外，写作内容及其视野都有日趋廓大之势。反映在八股文的领域，是士子们不再满足于四平八稳式地代圣贤立言，而是追求耀奇炫博，直抒胸臆。他们不再局促于对圣经贤传的亦步亦趋，而是希望与古往今来一切正论妙谛作心灵上的契悟：

自人文向盛，士习浸漓，始而厌薄平常，稍趋纤靡；纤靡不已，渐警新奇；新奇不一，渐趋诡僻。始犹附诸子以立帜，今且尊二氏以操戈，背弃孔孟，非毁朱注，惟南华西竺之语是宗。是竟以实为空，以空为实，以名教为桎梏，以纪纲为赘疣。以放言恣论为神奇，以荡弃行检、扫灭是非廉耻为大。^①

这段话出自万历时一个道学先生冯琦之口，因此那里面处处散发出的道学气味便不足为奇。但是由这段激烈的抨击也确实可以窥见当时文风发展的一般趋势。当时人论文以为弘、正之间“质文

① 张萱：《西园闻见录》卷44《科场》。

并茂”，正德以后“文胜没质”，说的也都是这个意思^①。

文风的丕变从另一个侧面反映了当时官方的意识形态，在知识分子心目中地位是何等的低下。有鉴于此，张居正又特别强调了这样的政策：

国家明经取士，说书者以宋儒传注为宗，行文者以典实纯正为尚。今后务将颁降《四书》、《五经》、《性理大全》、《资治通鉴纲目》、《大学衍义》、《历代名臣奏议》、《文章正宗》及当代《诰》、《律》、《典》、《制》等书课令生员诵习讲解，俾其通晓古今，适于世用。其有剽窃异端邪说，炫奇立异者，文虽工弗录。所出试题亦要明白正大，不得割裂文义以仿雅道。^②

张居正用六科稽查六部，再由内阁总制六科，用意固然是为了把所颁布的政令迅速实行，但这种做法又无疑把内阁（其实也就是他自己）放到了监察系统的盲区，成为不受约束的对象。张居正本人师心自用，一旦以为真理在手便不恤人言，为达目的，不择手段，自任不可谓不勇，用心不可谓不诚^③，但是这种做法在对已经失范的秩序重新整顿的同时，对制度系统本身的破坏也是不言而喻的。一个国家，到底应该是个人的独裁，还是需要精英的共治？

假如从这一点来考虑，对于张居正所推行的，以破坏一种相对来说较为公正的制度为代价的社会改革就不那么容易拍手称快

① 《西园闻见录》卷44《隆庆庚午应天乡试录序》。

② 《西园闻见录》卷44《请申旧章飭学政以振兴人才疏》。

③ 《张太后文集》卷25《答吴尧山言弘愿济世》：“二十年前曾有一弘愿，愿以其身为褥荐，使人寝处其上，溲溺之，垢秽之，吾无间焉……有欲割取吾耳鼻、舌亦欢喜施与，况诋毁而已乎？”迹其行事，没有理由说他是伪装的。

了。道理很简单，独裁的制度一旦建立，马上就会变成一把双刃剑，善举和暴政只在一念之间。然而，人类以往的一切历史似乎都在证明，绝对的权力往往导致绝对的腐败，独裁与暴政是一对亲密无间的孪生兄弟。独断的意志与极高的行政效率相结合，它所施诸于人类社会的苦痛，似乎是太大了。

张居正要推行改革，首先必须把反对的声音尽量压低，因此钳制言官议政，限制知识界发言，便是他不顾一切必须推行的方针政策。“高岗虎方怒，深林蟒正嗔，世无迷路客，终是不伤人”^①，谁要是迷途不返，误入自己的坎井之中，那就难怪自己手段的毒辣。因此“赵参鲁纠中涓而谪为典史，余懋学陈时政而锢之终身”^②，甚至对自己的门生、巡按辽东御史刘台，一旦越职奏捷，立刻下旨诘责。张居正和言官之间的关系很快便如同冰炭。

特别是赵参鲁一案，令外廷的官员对张居正失望已极。万历二年，南京一个小宦官张进醉辱给事中王颐，事件发生以后，舆论哗然。由于涉及宦官，而且其曲在先，言官们极其亢奋，对宦官集团长久的积怨至此爆发出来。给事中郑岳、杨节等文章论劾。或许是几年前的一件事引发了相同的回忆，当时一个同样类似的事件发生，内阁首辅徐阶略施小技，给予了严惩，令外廷人心大快^③。那么今天呢？是否又是一个清理中官的时机？因此，就在郑、杨两人疏上未报之际，户科给事中赵参鲁提出一并惩治张进的后台、守备中官申信。哪知申信是司礼太监冯保的党羽亲信，为了不触怒冯保，张居正不顾舆论的反对，把郑岳、杨节二人夺俸，并谪赵参鲁为高安典史^④。

① 《张太岳文集》卷28《答奉常陆五台论治体用刚》。

② 《明史》卷229《傅应楨传》。

③ 详细记载见王世贞《嘉靖以来内阁首辅传》卷6《高拱传》。

④ 《明史》卷221《赵参鲁传》。

张居正与冯保结交，固然是为了使他不至于在内廷中对自己的改革事业掣肘，但是这一事件在外廷看来却是他曲媚权阉的明证。因此，同样是内阁首辅，杨廷和、徐阶能够得到言官们的坚决拥护，张居正面临的却是这些人普遍的愤怒。对于外廷来说，张居正是君道的代表，是异己的。因此言官们打着“开言路”的旗号，对此激烈反弹，便丝毫不会令人感到奇怪。

余懋学以后对张居正批评比较激烈的是江西安福人傅应桢与刘台。特别是傅应桢，以王安石“天变不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”的“三不足”之说施诸张居正，并且说“此三不足者，王安石以之误宋，不可不深戒也”^①，令他尤为恼怒。刘台则因张居正动言祖制，以子之矛攻子之盾，极力抨击内阁权力过大，挑起阁部之争，批评他“摧折言官，仇视正士”，并且责人以严，律己用宽：

至若为固宠计，则献白莲白燕，致诏旨责让，传笑四方矣。规利田宅，则诬辽王以重罪，而夺其府第，今武冈王又得罪矣。为子弟谋举乡试，则许御史舒鳌以京堂，布政施尧臣以巡抚矣。起大第于江陵，费至十万，制拟宫禁，遣锦衣官校监制，乡郡之脂膏尽矣。恶黄州生儒议其子弟幸售，则假县令他事穷治无遗矣。编修李维楨偶谈及其豪富，不旋踵即外斥矣。盖居正之贪，不在文吏而在武臣，不在内地而在边鄙。不然，辅政未几，即富甲全楚，何由致之？宫室舆马姬妾，奉御同于王者，又何由致之？^②

由于刘、傅二人都是张居正会试时所取的门生，这两份弹章尤其

① 《明史》卷229《傅应桢传》

② 《明史》卷229《刘台传》。

令他难堪和愤怒，据说刘台奏疏公布之后，张居正“固辞政，伏地泣不肯起”，但同时也更增强了他不恤人言的决心。傅应楨被远戍，刘台则被除名，与此牵连的给事中徐贞明、御史李楨、乔岩也被谪降调。不知是否巧合，同属吉安人的讲学大师、狂侠派的领袖何心隐就在本年遭张居正的亲信、湖广巡抚陈瑞的通缉，从此四顾奔逃，并且终于在三年以后死于继任巡抚王之垣的杖下。这一事件，把朝野政治斗争紧密联系在一起，更加彰显了他与整个士大夫阶层的对立。

长久的积怨到万历五年张居正父死夺情那一刻终于爆发了。张居正的父亲张文明死于本年的九月十三日，二十五日讣闻传到北京，根据传统的丁忧制度，他必须从这一天起，不计闰，守制二十七个月，期满再行起复。但是，如此漫长的时间对于一个正在主持雷厉风行的改革、且权力欲极强的政治人物来说，是难以忍受的。改革的事业必将受挫，更何况五年执政，树敌过多，一旦远离权柄，后果不堪设想。因此谋求在职丁忧，便是他此时此刻的最佳选择。

尽管名义上以礼教立国，但明代却又实在是一个不太遵守礼教的时代。翻开帝国的历史，大学士丁忧夺情并不是什么稀奇的事儿。除了传统所谓“金革之事不避”外，没有特别理由的也代不乏人。据说在明中叶以前，丁忧的内阁大学士当中得以完全终丧的只有正、嘉之际的内阁首辅杨廷和一人^①。这表明，丁忧制度的破坏，对那个时代的儒家知识分子来说，并不是什么了不起的大事^②。可以想像，假如不是与外廷的官员，特别是言官所代

① 《明史》卷190《杨廷和传》。按《明史》此言有误，查卷109《宰辅年表》，杨廷和之前阁臣丁忧终丧者另有二人，景泰彭时、弘治谢迁。但即便如此，仍不算多。

② 李绍文：《皇明世说新语》卷7《轻诋》：“徐宗伯学谟曰：‘张江陵不服忧，诘责四至，今江南士大夫出入郡邑亦何尝服忧也，独罪彼哉！’”

表的清流交恶，以万历初年“主少国疑”的微妙政局、内忧外患的天下大势，作为外廷惟一顾命大臣的张居正，肯定是他们力保夺情的对象^①。否则，外廷现任官员当中没有任何一个可以有此能力、有此威望与同受顾命的司礼太监冯保相抗。因此，清流对张居正的反抗实际上表明张居正已经不再被认可为外廷的领袖，相反却是皇帝与宦官集团的代言人。一句话，尽管张居正拥有靠制度体系所赋予的统治整个官僚机构的威权，但却并不具备使这个官僚集团心悦诚服的权威，因为真正的权威是要靠认可。张居正死后，外廷官员那种近乎发泄式的清洗行动，似乎只能从这个角度加以理解。

张居正对外廷的控制是颇为成功的。直接行政的官员，自吏部尚书王国光以下，由于害怕张居正的亲信如王象等的伺察，“咸倾心事居正，虽对妻子床第无不颂居正。士大夫初谀以伊周、五臣，其后至拟之舜禹……中允高启愚遂以舜禹题试士，议者纷纷目启愚为劝进矣”^②。对于职司风宪的御史、给事中，则“一事不合，诟责随下，又敕其长加考察”^③，同时恩威并施，“既瞰之以迁转之速，又恐之以考成之迟”^④。因此，自余懋学、傅应楨、刘台等人遭遣之后，言官集团鸦雀无声。留下来的人除了计日待转，尸位保禄之徒外，再就是张居正的支持者和亲信。

这样，当万历五年户部侍郎李幼孜等倡议夺情以后，无论是南京还是北京，无论是六部还是言官，都有不少人在同声附和，左都御史陈瓚、南京礼部尚书潘晟、御史曾士楚、给事中陈三谟等纷纷上疏，交章请留。对此消极抵制的吏部尚书张瀚、左侍郎

① 内阁大学士高仪本来也是顾命大臣，但隆庆六年六月便已去世。

② 徐乾学：《明史》卷74《张居正传》。

③ 《嘉靖以来内阁首辅传》卷7《张居正传下》。

④ 《明史》卷229《刘台传》。

何维柏，则由给事中王道成、御史谢恩启出面弹劾，前者致仕、后者夺俸，让外廷官员了解朝廷风头之所向。宅忧家居的都察院左金都御史耿定向一改往昔维护名教的惯常，致书张居正，鼓励他以伊尹自任，为天下人所不敢为。事实上，耿定向与清流交恶，远因就种在这里^①。

言官既然无法代表清流，清流便会寻找另外的集结点。以翰林掌院学士王锡爵为首的一些翰林官以及零星的几名政府官员承担了这一任务^②。编修吴中行、检讨赵用贤因星变陈言；刑部员外郎艾穆、主事沈思孝合疏张居正“忘亲贪位”。十月二十二日，四个人同日受杖，前二者“即日驱出国门，人不敢候视”^③。后来成为清流领袖的邹元标，当时正观政刑部，愤怒已极，“视四人杖毕而疏上”，三天以后，谪戍贵州都匀卫。经过这次打击，万历初年的清流集团元气大伤，基本处于消沉状态。五年以后，随着张居正的去世，这批人似英雄般的凯旋还朝，那已经是后话了。

三 禁讲学的社会效应

“分宜欲灭道学，华亭欲兴道学，而皆不能，兴灭者必此人也”^④！何心隐对张居正所下的这一断言，在万历初年终于实现了。

在万历三年所上的《请申旧章飭学政以振兴人才疏》中，“不许别创书院，群聚徒党及号招游食无行之徒空谭废业”的条款，实际上也就是禁止朝野士大夫群集讲学的重要举措。随着奏疏建议被付诸实施，兴盛一时的王学讲学运动迅速消沉下来，不再有

① 参本编第一章第二节及第三章第二节。

② 《明史》卷218《王锡爵传》：“万历五年以詹事掌翰林院。张居正夺情，将廷杖吴中行、赵用贤等，锡爵要同馆十余人诣居正求解，居正不纳。锡爵独造丧次切言之，居正径入不顾。”

③ 谷应泰：《明史纪事本末》卷61《江陵柄政》。

④ 《何心隐集》附录《省志本传》。

往日热闹的景象。特别是万历七年诏毁天下书院，“有司奉行，急若星火……名贤寤寐之地，遂为烟蔓之场”，一时儒绅嗒然若丧^①，在《明儒学案》中，经黄宗羲极力表彰之后，在这一时期坚持讲学的也不过寥寥数人^②，适足以反衬出这次学禁的彻底和严厉^③。同样，从张居正在和朋友往还的书信中不惜辞费地对禁讲学予以辩解，也可以一窥朝野士大夫对此反弹的激烈程度^④。

无论是毁书院还是禁讲学，矛头都是对准王学^⑤，因此其直接后果便是张居正与王学中人的交恶。除了狂侠派的何心隐，据说扬言“张居正专政，当人都颂言逐之”^⑥，并著《原学原讲》公然与之相抗外，张居正执政以前的亲密讲友，修证派的胡直、会通派的罗汝芳，都与他私交近乎决裂^⑦。真正的讲学名家，对张居正的政策表示支持，并且为之极尽辩解之能事的，只有在朝王学的代表耿定向一人。把张居正说成是在朝王学的一个极端的代表人物，从这一点来说，也并不为过。

① 转引自李国钧等著《中国书院史》，第581页。

② 这些人是王畿、何心隐、罗汝芳、邹德涵等。

③ 在地方督抚中也有少数阳奉阴违的，如刘尧海，袁承业《王心斋先生弟子师承表》说他“历官时以讲学自任。官两广时，居正檄天下撤毁书院，先生曰：‘此非盛世事’，遂不遵。独两广书院存而不废者，先生之力也”。按，此言未免夸张，但说刘氏不甚热衷，大概也有其根据。

④ 张居正在文集中辩解的文章很多，如卷31《答宪长周友山讲学》：“吾所恶者，恶繁之夺朱也，莠之乱苗也，郑声之乱雅也，作伪之乱学也。夫学乃吾人本分内事，不可须臾离者，言喜道学者妄也，言不喜者亦妄也。于中横计去取，不宜有不喜道学之名，又妄之妄也。”

⑤ 毁书院主要以王学书院为主，如当时明令宋儒白鹿、石鼓等书院不废，参邹元标：《邹忠介公奏疏》卷1《直陈朕见疏》。

⑥ 谷应泰：《明史纪事本末》卷61《江陵柄政》。

⑦ 罗汝芳事见下。至于胡直，当张居正禁讲学之际寓书规之：“即如相公亦由前哲以斯学淬磨成之，故今天下食福不鲜，今相公岂不欲为后世地乎？”同时反对其试策中“法后王”之说。在张居正当政时期二者的关系日益疏远。参郭子章《蠹衣生尊草》卷6《胡庐山先师行状》。

疾风知劲草，板荡识忠臣。经过万历初年这次学禁的洗礼，反倒有助于认清，在鱼目混珠的嘉、隆讲学运动中，到底哪些是浮萍落叶，哪些是砥柱中流。学术界许多人物在这一时期形形色色的表现，可以让我们一瞥张居正禁讲学的社会效应。

以学术为性命的会通派的鼻祖王畿，此时无奈地消沉着。然而，“半生心热，牵于多情”^①，王畿对讲学运动的执著是真实的，那里有他寻找安身立命之根的不懈努力。在这段时期，尽管讲学之会已经不再像以前那样热闹频繁，但王畿本人还是在极力地坚持，同时不停地给学生朋友们鼓励，希望他们“牢立脚跟，默默自修，养晦待时，终当有清泰之期”^②。嘉靖七年祭祀王守仁的天真书院被毁，田产亦被出佃，王畿极为痛心，命令自己的学生张元忬上疏反对，因事未成，又责备他“可为而不为”^③，所有这一切都是热心之故。王宗沐在为其文集所写的序中，曾经这样说：“殆至江陵当国，惧天下之议己，毁书院禁讲学而先生之志始孤，拂郁不自得以没矣。”^④

张元忬是王畿的学生，也是他的亲戚，因此当天真书院被毁之后王畿对他的批评便未免有些苛责和严厉。事实上，这位隆庆五年辛未科状元、张居正的门生，值万历初年禁讲学之际，表现仍然堪称出色。在给耿定向的信中，他除了希望后者能利用与张居正的关系，对当时思想界的这种厉禁稍进一言外，还叙述了自己所主持的京师讲会情况：

① 《龙溪王先生全集》卷15《自讼长语示儿辈》。

② 《龙溪王先生全集》卷12《与完璞会中诸友》。

③ 张元忬：《张阳和先生不二斋文选》卷3《复王龙溪翁》。按，张书云天真书院被毁后，自己欲上书，但许孚远辈从旁沮之，因而不果。自言本书生，不知“市朝之态朝夕万状”。许孚远学近东林，他对王学的态度，可参本编第三章第二节。

④ 文见《龙溪王先生全集》卷首。

邸中同志时不乏人，会无定期，亦不顿废。师相以敦本之意默而主之，吾辈亦且默而会之而已耳。或以时诋规某者，某应之曰：“相公所恶者伪学虚谈也，彼以伪，我务以诚；彼以虚，我务以实，何诋之有？吾辈之于学，犹饥之食，渴之饮，有不容已者。喜憎由人，升沉由命，若于此无明、无定脚，何学之有？”^①

由以前的集会于宫观寺院，到而今的聚学于私邸，说明这一时期的讲学有许多已被迫由公开转为隐蔽，由地上转为地下，而且规模也大为缩小了。

罗汝芳则是何心隐之后张皇讲学的又一典型。作为嘉隆之际倾动朝野的讲学大师，罗汝芳自是时人瞻顾的对象。身为张居正、耿定向等人的学术讲友，在张居正禁讲学之际，他的态度变得极为微妙。是屈从权力，关照友情，还是为了那不容已的本心，信心自任？“吾爱吾师，但吾尤爱真理”，罗汝芳无疑选择了后者。因此当万历五年，学禁方严之际，他却趁着进表入京的机会，“偕同志，大会广慧诸刹，诸大老咸倾盖焉”^②。张居正不仅亲自召见并严词切责^③，还指使给事中周良寅加以弹劾，遂勒令致仕。“归与门下走安成、下剑江，趋两浙、金陵，往来闽广，益张皇此

① 《张阳和先生不二斋文选》卷2《寄耿楚侗》。

② 《明儒学案》卷34《泰州学案三·罗汝芳传》。按，杨起元《明云南布政使司左参政明德太子罗近溪墓志铭》系其年于万历丙子（四年）二月，实误，考证见下。杨文见《近溪子附集》卷2。

③ 沈懋学：《郊居遗稿》卷8《复王龙溪先生》：“罗近溪先生贾捧至京，张次君（嗣修）约不肖同曾直卿访之净业。（罗）固宜提要领、示准的、励精神使知向往，鼓舞春风，止曲成后学之术，挽回气运之机。而顾与二僧逞机锋谈谛竟日，次君失望，人起厌心，而相公招责之命至矣。”可知罗汝芳被斥责实由张嗣修作俑。按，沈、张等皆万历五年进士，则杨起元万历四年之说，误矣。

学”^①。对这样一个疯疯癫癫的老朋友，张居正还没有做得太绝。从这一点来说，相较于何心隐的遭遇，罗汝芳的确幸运多了。

相形之下，耿定向的处境尤其尴尬。作为在朝王学的代表，打击师道、躬行践履，这些都是他与张居正相同的政见。但是，讲学运动是当时知识界的共同取向，作为一个同时以名教卫道士自居的人物，自然不会冒天下之大不韪，对运动本身表示太多的不满。因此他所宣称的“中庸”在这个时候不过是“骑墙”的代名词。而他本人则成为讲学与反讲学两派共同拉拢的对象，前者希望利用他与张居正的关系，对禁讲学略进一言^②；后者则希望他能够在福建巡抚的任上为自己的改革事业出力^③。耿定向则对外宣称自己此时进退维谷，莫知所向^④。

然而，进退维谷的反面却是左右逢源。耿定向利用自己的特殊身份，对于讲学者，他以张居正的代言人自居，横加指责之余，也为之稍稍请命^⑤；对于张居正，则是披肝沥胆，既予之以

① 《明儒学案》卷34《泰州学案·罗汝芳传》。

② 前揭《张阳和先生不二斋文选》卷2《寄耿楚侗》：“师相生平所知无如李义翁（幼滋）及门下。”

③ 《张太岳文集》卷30《答充长周友山明讲学》：“顷借楚侗开府闽中，亦欲验其学之分际，不知能副所期否。”

④ 《耿天台先生文集》卷4《与刘养旦（又一）》：当时张居正夺情，耿定向处境颇为尴尬，欲因亲老乞休，据说李幼滋“跌足大噪”云：“相君方疾恶同志，而独留意于子，盖独以子为同德也。今子复尔尔，是为同志树异帜、与相君为敌，同志益重疑矣。”耿自言不得已上任（指福建巡抚），欲不去，又恐张居正视之为避难、为名高，“弟以是不敢即言去，进退诚维谷也”。此下又言刘养旦（应峰）“为相国心所素钦”，欲其代为一言，耿氏避祸之心可谓深矣。

⑤ 指责语参本编第一章第二节。又《耿天台先生文集》卷6《寄张太岳》：“顷相知者或劝仆讲学，或劝休讲学，仆惧无以应。仆本作提学而又躲避讲学门户，此是何心？仆本身提学而又别立个讲学门户，所讲又何事？仆不知之矣，公以为何如？”

理解，复表之以同情。支持张居正夺情，批评反对者“浅识”，自称“相公故邃于学者，某窃其余绪亦足以自淑矣”的此公^①，又有谁会想到在张居正死后不久，便极力表白自己当时和他关系早已疏远，“今恨不能起之九原，一与之证学也”^②。

因此，为了维护自己在知识界的名声，耿定向不能放弃讲学的招牌。但同时为了不触怒张居正，他对讲学的定义又不得不发生扭曲：

近相爱者书来相勉，慎勿讲学，盖惧时忌云。因此始推详贤前书规勉意良厚，顾不意贤亦为余虑此。夫当路所嫉者盖为虚浮灭真别聚一徒党、别标一门户，别剿一般不着身心、不切民物的语言，以贾誉哗世者尔。世人懵懵，不知学为何事，吠声怖影，遂不辨真伪邪正，而概以讲学为诋诮，无怪也……今予所职者督抚；日所友聚者岳伯监牧、海内之英；日所商切者吏治民瘼、海防兵政之大事，任更重，益觉学术尤切……余缪悠实未敢一时一事忘学。第所谓别聚徒党、别标门户、别学虚浮话头，不独今日无是矣，南中惟与二三子最亲最久，他人不能谅，贤独不谅耶？

把吏治民瘼本身当做讲学来看，这样做固然不失王学讲究“在事上磨炼”的应有之义，但是此际由耿定向说出，充其量也只是诡辩的障眼法罢了。不消说，这样的观点和张居正本人的调子如出一辙^③。

① 《耿天台先生文集》卷4《寄张太岳（又五）》。

② 《耿天台先生文集》卷4《与刘养旦（又三）》。此信作于万历十年壬午，时张居正已死。

③ 《耿天台先生文集》卷6《与吴伯恒》。张居正也有类似言论，参《张太岳文集》卷30《答宪长周友山明讲学》。

面对思想领域的白色恐怖，并不是所有人都能像何心隐、罗汝芳或者王畿一样，甚至如耿定向，尽管阳违阴奉，有伪君子之嫌，但却依然挂着讲学的招牌^①。对绝大多数人来说，明哲保身、退避三舍，仍是最为实际的选择。万历丁丑科的状元沈懋学，无疑便是这样一个典型。

沈懋学字君典，南直隶宣城人。其父沈思畏于嘉靖乙未受学于王畿，沈懋学自言和王畿有“通家世讲之谊”，大体是不错的^②。在万历五年丁丑科会试中，他和张居正次子张嗣修一同中式，并且分列是科的前两名，因此又一同进入翰林院。时值讲学遭忌，朝野的学术气氛一派肃杀。对讲学本无热情的沈懋学自然无动于衷。谁知四处劝人讲学的王畿，竟在这时不识趣地两次写信前来，希望他凭借与张居正的“年家之雅”，能够“终始自信，约三五同志续而举之”，作京师讲会的主持人^③。一面是自己的太老师，一面却是自己同年的父亲、当朝的首辅，怎么办？沈懋学不得不做出明确的选择。

然而现实的利益毕竟最为重要。为了搪塞王畿，沈懋学一面诡称“约同馆三十人观摩规劝，即此是朋，即此是会，亦即此是学，一分门户便觉心私”，一面批评王畿本人“一味和光同尘，日与诸人辩说”，必将导致“天下窃言而畔道，因迹而疑心”^④。更何况“进止语默道在随时，亦未可执成心，昧保身之哲也”。

① 耿定向虽然骑墙，但仍属恢复讲学较早的一个。《龙溪王先生全集》卷12《与曾见台》：“闻京师已复同志之会，吾丈与楚侗二三兄实倡之。此会实系世道之盛衰，人心向背、学术邪正之机皆在于此。”曾名同亨，官至南京吏部尚书。

② 沈懋学：《郊居遗稿》卷5《与龙翁老师八十寿序》；卷6《与王龙翁》。

③ 《龙溪王先生全集》卷12《与沈宗颜》，共两通。

④ 《郊居遗稿》卷6《上上龙溪先生》。

罗汝芳怎么样？“稍不知止，几犯危锋，有识者当自权矣”^①。言下之意，识时务者为俊杰，明哲保身方为善策。

不久，张居正夺情事件爆发。沈懋学既然职任翰林，当然自许为清流的一分子，面对如此蔑伦悖理之事，他这个新科状元似乎也应有所表示才对。为此他也曾和吴中行、赵用贤二人一同策划上疏反对。结果吴、赵二疏先上，他的奏疏据说因受阻未能送进，于是只是贻书同年张嗣修及工部尚书、张居正夺情的提倡者李幼滋，对此表示了不满。结果吴、赵二人在廷杖之下体无完肤，沈懋学却因此在朝野十人当中获得了敢于和权相立异的名声。沈懋学那份写好了却未能进上的奏疏，后来也收入了文集，并因此受到四库馆臣的讥刺，大概后者早已洞彻其心术之隐微了^②。

① 《邻居遗稿》卷6《与王龙翁》。

② 沈懋学事迹附见《明史》卷216《田一儒传》。四库馆臣对他的批评，可参《四库总目提要》卷179《别集类·存目六》。

第三章 王守仁从祀

张居正掌握权力的10年，是王学讲学运动自兴起以来的最低点。10年间，嘉、隆之际一派嘈杂而富有生机的景象不见了。代之而起的，则是思想界的一片萧条。舞动在士大夫面前的，是张居正禁讲学的大棒，以及考成法的铁钳。整个官僚系统则变成一部紧张的机器，在他这个不世出的铁腕强人的操控下高速地运转着。

在这样的局面底下，热衷于讲学的士人们尽管情绪消沉，但却并未心死。“沧海桑田，未易逆料”，“养晦待时，终当有清泰之期”^①。从张元忭、王畿等人这种相濡以沫、相互慰勉的哀辞中，我们能够感受到王门学者在无奈中的隐忍自期。

事实最终证明了一切。因为就在张居正死后的仅仅两年，经历过无数波折、磨难、争论和辩诘之后，王守仁这位王学的创立者，终于被正式从祀孔庙，并尊称“先儒王子”。

从祀孔庙不仅意味着从祀者的木主神牌从此有资格和古圣先贤的灵位师济一堂，在祀孔典礼时具有陪吃陪喝、一同欣赏“击石拊石，百兽率舞”的权利，它表征着，当从祀者在烦琐的仪式中被顶礼膜拜的同时，他的人格、他的事功以及学术见解，至少有一个方面得到了时人的认可。从祀是一个被承认的

① 张元忭言见《张阳和先生不二斋文选》卷3《复王龙溪翁》；王畿语见《龙溪王先生全集》卷12《与完璞会中诸友》。

过程，从祀的行为本身则是意识形态的订立者主观精神的象征。这一点在前几章讨论嘉靖更定祀典的时候，已经有过真切的体认了。

因此，即使在伪学之禁时王守仁的人格和事功也没有被否定的情况下，王守仁之被从祀，只能意味着他的学术已经得到统治集团的承认，王学已经正式成为一种“准官方学说”。万历十二年以后，明代的意识形态领域，从独尊程朱因此一变而为“王与朱共天下”之局。

第一节 迟到的哀荣

一 身后的凄凉

嘉靖八年年初，当明世宗与吏部尚书桂萼联手推动针对王学的“伪学之禁”时，王守仁已经在前此数月去世了。鸟尽弓藏、兔死狗烹，在临死前犹戮力疆场的王守仁，倘泉下有知，心境也一定是凄凉的。当他说出最后一句话——“此心光明，亦复何言”时^①，是不是已经预感到集颂誉毁谤于一身的自己，身后也未必一定会太平？

伪学之禁的副产品是爵荫、赠谥诸恤典统统被取消，王守仁只得到一个新建伯的空头封号。这一称号随着他本人的去世自然也就和他的家族没有关系了。甚至王守仁在政治旋涡中的不利境遇反而成为其家人遭受迫害的原由：

师殒在堂，有忌者行谗于朝，革锡典世爵。有司默承风

① 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖七年十一月乙卯。

旨媒孽其家，乡之恶少遂相煽，欲以鱼肉其子弟。胤子正亿方四龄，与继子正宪离仇窜逐，荡析厥居。

所幸第二年王守仁的学生方献夫做了吏部尚书，派同门的刑部员外郎王臣为浙江按察僉事，“分巡浙东，经纪其家，奸党稍阻”^①。可惜，对于“奸党”的具体情况，内讧的根本情由，王氏门人的记载又大都言辞闪烁，讳莫如深，留下了许多疑点。

比如，嫡子王正亿为什么要和继子王正宪“离仇窜逐，荡析厥居”？所谓“乡之恶少”到底何指？有司媒孽究为何事？

王守仁尽管大纵奇才，卓绝一世，但是看看他的家庭生活，却也和一個普通的平常人一般无二。戎马半生的他，也同样受着“不孝有三，无后为大”的困扰。正德十年，当王守仁已经44岁的时候，由于与三个亲弟弟都无缘弄璋，其父王华含饴弄孙的念头不禁绝望了。就在这一年，王华为之选立自己侄儿王守信之子，也就是王守仁的再从子王正宪为后，时年8岁^②。王正宪从此住到王守仁的家中。当正德十六年王守仁受封为新建伯以后，假如不出意外，他也就是未来承袭的世子了。以常情而论，这该是让王守信一家感到欣慰的一件事。

可惜好景不长，就在嘉靖五年王守仁55岁，或许是新纳了一个张姓妾氏的缘故，竟在这一年的十一月喜得贵子。王守仁欣喜若狂：“何物敢云绳祖武，他年只好共爷长”，在故作谦抑当中，对爱子寄予了无限的期望。王守仁给他起了个名字叫王正聪（后改名正亿，原因详下），这一年王正宪19岁^③。

① 《王阳明全集》卷36，年谱附录一，嘉靖十年辛卯。按《全集》作“有司默承风旨媒孽，其家乡之恶少遂相煽”，断句似有误。

② 《王阳明全集》卷33，年谱一，正德十年乙亥。

③ 《王阳明全集》卷35，年谱三，嘉靖五年十一月庚申。

嘉靖四年正月，王守仁一向“严事恐后”的元配夫人诸氏去世，姬妾成群的王氏“后宫”中一时成了群龙无首的局面，尽管所谓“侍妾数十”的传闻不尽可信，但是在王守仁生命的最后几个年头，他的身边却至少有六个女人陪伴。这种情形甚至连他自己的学生王艮等人都已颇觉不安，于是力劝他把其中的一位“扶正”，或许因张氏年纪太轻而且新来乍到无以服众，其他五位又不尽合适，往日当机立决的这位心学大师，此时竟也不禁优柔寡断了。因此王艮等的提议便不了了之^①。

王艮等人能够规劝王守仁重立夫人，可见王守仁的这些弟子们对其家事涉足的深度。事实上，当王守仁于嘉靖六年出征思、田以后，他的家事一直由王畿、钱德洪等负责照料。和王畿等一起负责的更亲密的人物叫魏廷豹，此人不详其生平来历，综合多种史料考察，大概是王守仁的管家^②。

有了这些背景材料，我们来估计王守仁这段家难的真实原因。

事实上，王门后学对这件事的记载尽管语焉不详，但是辞气之间仍有不少蛛丝马迹。除了《王阳明年谱》所记之外^③，以王畿、周汝登两人的记述最为重要：

先生卒于两广之役，而乡里中不逞者遂诬先生在时所为不法，讼之巡按御史（大概即王臣）。御史不能决，君（指

① 《王心斋先生遗集》卷2《与薛中离》。

② 《王阳明全集》卷6《文录三·与钱德洪、王汝中（丁亥）》：“家事赖（魏）廷豹纠正，而德洪、汝中又相与熏陶切劘于其间，吾可以无内顾矣。”同卷《与钱德洪、王汝中（戊子）》：“魏廷豹决能不负所托，儿辈或不能率教，亦望相与夹持之。”说魏廷豹可能是管家，理由见下。

③ 下文具引《年谱》所述与王畿所记略同，大概即这批人的一般见解，参《龙溪王先生全集》卷20《绪山钱君行状》。

戚贤)谓：“先生心事如青天白日，无复可疑，亦何事较量？公但奉朝廷追卹致意，隆礼致祭，厚恤其家，小人观望所系，当自慑服”御史如其言，群议顿息。^①

文成嗣子孤弱，且内外忌毁交搆，悍宗豪仆窥视为奸，危疑万状。龙溪极力拥护，谋托孤于黄尚书绾，结婚定盟，久之乃定。人称龙溪怀婴杵之义，报父师之恩为不浅，然而谤讪丛积大都由此起矣。^②

王守仁生前到底做过什么不法之事未及详考，不过其积怨久在人心，而又趁当道忌毁之时发作，却也可能是事实。问题是这些外来的压力又如何使王正聪与王正宪分居另爨？这就关系到所谓“悍宗豪仆”了。假如考虑到王守信一家对王守仁可能有的不满，那么“悍宗”或许指的这一支，“豪仆”或许便是魏廷豹。王畿等人在记述时不敢指明，内中似有隐情，也未可知。^③可以想像，假如“乡之恶少”把王正亿除去，那么王守仁的整个家产便归王正宪无疑了。此论虽不无悬拟之嫌，但看王畿所言：“乡之恶少将不利于胤子，内讧外侮并作，君（指钱德洪）与予意在保孤宁家为急，遂不忍离，相与筑室于场，妥绥灵爽。约同志数人轮守夫子庐室以备不虞，暇则与四方同志往来聚会以广师门教旨”^④，说得如此艰危，不能不使人妄生猜测。

① 《龙溪王先生全集》卷20《刑科都给事中南玄威君墓志铭》。

② 周汝登：《圣学宗传》卷14《王畿传》。

③ 《王阳明全集》卷39《世德纪附录·处分家务题册（黄宗明撰）》：“先师阳明先生夫人诸氏，诸无出，先生立从侄正宪为继。嘉靖丙戌，继室张氏生子名正聪，未及一岁，辄有两广之命，当将大小急务处分详明，托人经理。殁几一载，家众童僮不能遵守。”又，同卷薛侃撰《同门轮年抚孤题单》：“正聪年幼，家事立亲人管理，每年轮取同志二人兼同扶助，诸叔侄不得参挠。”所谓“家众童僮”当即豪仆；所谓“诸叔侄”当即悍宗。

④ 前揭王畿：《绪山钱君行状》。

王正聪与王正宪分家以后，“外侮稍息，内衅渐萌”，才脱虎口，又入狼群。“深居家扃，同门居守者或经月不得见，相怀扰逼”。当时，王艮等人在乃师去世以后，考虑到家庭无主，于是立吴夫人为之正室，不料吴夫人“性刚无容，使正亿之母处于危险之地，无由自安”。王正亿因此被五个控制欲很强的女人包围，甚至王守仁的母亲，“太夫人伯显因汪白泉惩戒之后，誓不入先师家内，其危险至此”^①。汪白泉大概便是当时的按察金事汪克章^②，看他对王家不利之状，极有可能属于那些“悍宗”们的后台。于是才有王艮、王畿、欧阳德、黄弘纲等一起商议“人谋鬼谋”，“遂拔正亿出危离险”，与黄绾翁婿相处^③。又将陈、吴二夫人送回娘家，“各得其所”。王艮还说：“三从之道，姑叔门人不与焉。我辈正当任错改之，使吾亿弟后无魔障可也。此便是复焉执焉之道……其不知此意者遂诽诽日甚，虽有一二同志，亦操戈入室矣，而况他人哉！”^④可见，王艮等处理王守仁家事，其方式过于独断，就连王守仁的另外许多弟子都不能理解，甚至怀疑这些人侵占乃师的家财，于是同室操戈，互相毁谤，流言传入京师，被反对王守仁的汪铉等人利用，参与其事的王臣遂以贪污的罪名，被弹劾落职。

① 前揭王艮：《与薛中离》。

② 主持王氏分家的，据前揭薛侃撰《同门轮年抚孤题单》计有：“太夫人及宗族、同门、戚里、金事汪克章、太守朱袞。”

③ 所谓“人谋鬼谋”，《王阳明全集》卷36，年谱附录一，嘉靖十一年壬辰九月：“正亿外侮稍息，内衅渐萌。深居家扃，同门居守者，或经月不得见，相怀扰逼。于是，同门金事王臣、推官李逢，与欧阳德、王艮、薛侨、李琪、管州议以正亿趋金陵，将依舅氏（指黄绾）居焉。至钱塘，悉少有蹶其后载者。迹既露，诸子疑其行。请卜，得鼎二之上吉，乃佯言共分胤子金以归。恶党信为实，弛谋。有不便者，遂以分金腾谤，流入京师。臣以是被中黜职。”

④ 前揭王艮：《与薛中离》。

黄绾当时正和内阁大学士张璁交恶，因此王正聪虽入赘其家，却并不意味着高枕无忧。张璁本人自感宠幸日衰，于是以避御讳嫌名的理由，请更名讳，向明世宗邀宠，因此被赐名“张孚敬”。而张、黄交恶又使王氏门人人人自危，于是牵连到王正聪，“外舅黄绾因时相避讳”，更名正亿^①。欧阳德在《答友人书》中，这样说：

正聪弟避今上嫌名，改名正亿。向承谕，盖传闻者过，今想渐知其详矣。此事实有不得不然者，俟相见尽之。^②

王正亿改名一事想必当时已是沸沸扬扬，传闻异词。但“不得不然者”又究为何事？欧阳德“答友人”，这友人却又不肯明指，整个事件因此扑朔迷离，令人大惑不解。历史的实相在此似乎也就终将消隐了。

王正亿本人没有什么成就，嘉靖末年在徐阶等人的帮助下袭封锦衣卫副千户，隆庆二年又世袭了新建伯。万历五年卒，子王承勋嗣位。

二 在朝王学的推动

明世宗不太喜欢王守仁。假如说在刚刚即位的时候，一个是不甚得意的皇帝，一个是不甚得志的功臣，两个人彼此还可能有些许好感的话，那么过了7年以后，政治手腕日趋纯熟，性格也变得尤为刚愎的明世宗，对王守仁的态度已经完全改变了。嘉靖八年的伪学之禁是由他主动挑起的，便是明证。对他来说，王守仁尽管为大明社稷的稳定不无微功，但是他所效忠的对象却是自

① 参本书上编第二章第四节。

② 《欧阳南野先生文集》卷1。

已在政统上亟欲取而代之的武宗，凭这一点也应该把他打入另类。谁让他在嘉靖六年思恩、田州等地发生叛乱以后，无视朝廷征召的诏令，一味推诿，而且还怂恿自己的学生如黄绾辈，提出种种苛刻的条件，令自己难堪呢？因此，尽管王守仁抚剿兼施的平乱方针迅速见效，他还是可以找出种种理由，对王守仁及其学派予以打击。在当时的内阁大学士李时面前，明世宗对他有过这样的评价：“守仁凡事虚浮，好名士耳。”^①

这句话把嘉靖朝四十五年间对待王守仁的态度一锤定音，尽管明世宗在统治的后期对王学已远不如初年那样严厉。因此王门诸子虽对抬高乃师的地位无所不用其极——或者通过讲学，或者利用职务之便，修祠堂、建书院，但却很少有人敢于向明世宗直接建白，消除加在王守仁身上的所有不公正待遇。嘉靖后期，在朝王学逐渐站稳脚跟，徐阶入阁，聂豹做了兵部尚书，欧阳德、李遂、赵贞吉等也都成为当朝的要员，为王学在政治上的崛起带来了新的希望。讲学大老王畿甚至迫不及待地写信给聂豹等人，正式提出为老师恢复名誉。但后者审时度势，做出了这样的回答：

老师恤典不得机会不可轻举，万一举而报罢又增一障。虽百年后终少不得，吾侪果能身明此学，便是老先生身后恤典也。今出者既不成章，处者又多浮议，尚何望斯学之有益于世哉？^②

除了对朝野王学，特别是对王畿等人躬行践履方面表示不满之外，也有不欲捋虎须、触怒明世宗之意。不尚浮薄，捞取实地，

① 傅维麟：《明书》卷100《王守仁传》。

② 《双江聂先生文集》卷8《寄王龙溪（一）》。

是在朝王学这一时期的基本策略。一直到明世宗去世以前，王守仁及其家族从朝廷所获取的最大好处不过是其子王正亿于嘉靖末年得袭封世袭副千户。

在朝王学最为突出的一点其实是继承了王守仁通权达变的本事，对此我们在考察徐阶等人的政治实践时早就有所领教了。从一个不起眼的延平府推官一直爬到内阁首辅的高位，从仰严嵩鼻息到取而代之，徐阶在政治上的成功，靠的是不动声色，是忍耐。他的“以威福还主上，以政务还诸司，以刑赏从公论”，除了博取外廷士大夫的支持以外，更重要的是摆脱明世宗对他的猜忌^①。岂料，就在明世宗已经殒天、新主尚未即位之际，这位一向以顺从先帝意旨面目出现的内阁辅臣在草就遗诏的时候，对大行皇帝的政策却来了个全盘否定。特别是清除宫廷的道教势力，释放大礼大狱诸臣，更与明世宗本人的取向完全相背。徐阶本人的这个一百八十度转变，不仅完全扭转了士大夫集团对他的不利评价，甚至还赢得了由衷的好感和钦佩^②。

这种情形同样反映在文化政策上。就在明世宗去世的第二年，隆庆元年年初，徐阶的亲信、在朝王学的理论代言人耿定向，已经正式上疏提请将已故新建伯、兵部尚书王守仁正式从祀孔庙了。提议虽然没有通过，但无疑却取得了可喜的成果，这年

① 徐阶这种避忌心理可以嘉靖四十二年以后明世宗欲增补阁臣一事为证。《世经堂集》卷2《答堪任阁臣谕》（正月初十）：“臣闻古人云：‘知臣莫若君，知子莫如父。’皇上圣明天纵，廷臣才品谁能逃于圣鉴……伏乞圣裁。”甚至当明世宗自责“若昨嵩乃我简，至于如此。此官虽无相名，实有相职。廷推非道，相必君择，后世官生之主不知人焉”，徐阶仍是一味地说“兹必乞简白宸衷，降敕宣示以协正理，以尊主权”。另可参卷3《答用人谕》等条，徐阶说得最多的一句话便是“使恩威常在于上”。

② 顾宪成：《顾端文公遗书》卷11，“余少时闻客谈文贞（徐阶谥）立朝事，意大不满公。已读内寅遗诏，乃始叹服”。又同书卷7，称赞徐阶为“救时宰相”，以为有一段真精神贯注其间，不当于琐屑事求之。

四月王守仁便已被诏赠新建侯，追谥文成，与嘉靖年间受压制的情况大不一样。在明显出自徐阶手笔的册文中，王守仁不仅被称作“宇宙人豪”，他的学说也已为“来学攸宗”^①。至此，王学在问鼎官方统治学说的道路上似乎只差咫尺之遥了。

当然，一帆风顺不等于没有暗礁。隆庆元年六月，在礼部会议先贤从祀的问题上，王学仍然遇到了小小的挫折。此前，给事中赵轼、御史周弘祖提请将正统、天顺间的著名理学家薛瑄从祀，御史耿定向则提出了王守仁^②。薛瑄是明代前期程朱一系学者中最有影响的一位。尽管他本人的学术创见不多，他的《读书录》在许多学者看来甚至不能称为著作^③，但是在当时“此一述朱，彼一述朱”的风气中，注重躬行践履，开始重视自身的体验，仍可以称得上卓然自立。因此弘治年间的著名学者杨廉就曾提议把他从祀孔子庙廷。以后直到嘉靖年间，重提此事的人连绵不断，大小臣工上疏十余，廷臣会议赞同的也已十之八九，因此到隆庆时期基本上已是“舆论共服”^④，不存在太大的障碍。薛瑄在隆庆五年正式从祀孔庙。

王守仁却不然。我们知道，在王学兴起的过程中，尽管从王守仁《朱子晚年定论》开始，在学术上和朱学已经发生尖锐的对立，但至少在名义上并不挑战其官方统治学说的地位。王守仁通过包装、附会，把自己的学说打扮成晚年朱熹的观点，以求偷天换日，捞取实地。因此，从这个意义上来说，王学中

① 文见《王阳明全集》卷40《诰命》。

② 《明穆宗实录》卷9，隆庆元年六月丁未。

③ 《明儒学案》卷7《河东学案上·薛瑄传》：“所著《读书录》……多重复杂出，未经删削，盖惟体验身心，非欲成书也。”按薛瑄在后来预备从祀的过程中常因“无著述功”的理由见黜，实反映了当时一般人的看法。参查继佐《罪惟录》之《礼志·历代帝王贤圣祀典》。

④ 《明穆宗实录》卷9，隆庆元年六月丁未。

人对薛瑄从祀不仅不加反对，而且还曾大力支持^①，用意无非是为王守仁在从祀的道路上扫清障碍。但是对于程朱一系列的学者而言，王学的做法无异于釜底抽薪，其言可鄙，其心可诛，因此对从祀王守仁大都持反对意见。当时的都察院左都御史郑世威便是反对者当中最坚决的一个^②。郑世威本与徐阶交好，隆庆元年刚由南通政擢为本职，但不久便被赶回南京做侍郎，大概也是因此之故。

礼部会议无法取得一致意见，对此本不感兴趣的尚书高拱于是以提请翰詹科道以及国子监儒臣广咨博讨为由，公开发起讨论，以后便草草收场，不了了之。那以后直到万历初，虽在徐阶退职、高拱当政的几年一度消沉，但在张居正掌权之初，当王学诸子还把他看成“同志”的时候，争取王守仁从祀的呼声马上死灰复燃，弥漫了整个朝野上下。副都御史徐弼、给事中魏时亮、赵参鲁、宗洪暹、御史谢廷杰、梁许、萧廩、徐乾贞以及工部办事进士邹德涵等纷纷上疏提倡王守仁从祀^③。此际在山西做按察使的著名文史学家王世贞，甚至直接出题策试诸生，为陈献章、王守仁张目^④。反对者则以兵科给事中赵思诚、御史石槩最为激

① 如嘉靖时御史杨瞻、樊得仁请将薛瑄从祀，但部议却认为薛“所著止《读书》一录”加以反对，徐阶则上言薛重实行，有卫道功，故应从祀。参《世经堂集》卷6《薛文清从祀议》。

② 郑世威字中孚，福建长乐人，嘉靖八年进士。其反对王守仁从祀一事，可参何乔远：《名山藏·臣林纪》之《隆庆臣二·郑世威传》。

③ 为王守仁申请从祀的奏疏除了隆庆初之外，大都集中在隆庆末、万历初，高拱当政时是一个空白，这种现象可以看做高拱兼讲学比较成功的一个证据，只不过他统治的时间太短罢了。张居正上台之后，被王学中人视为同志，因此纷纷上疏为王守仁争取从祀，其后张反噬一口，应该是他们所始料不及的。张居正一开始对王守仁本人还算尊重，但对其从祀则虚与委蛇，并不热心。参《张太岳文集》卷25《答文宗谢道长》，下文具引。

④ 参王世贞《凤洲笔记·后集》卷4《策问太庙及孔庙从祀议》。

烈，在前者的奏疏中，王守仁不仅被指责为“叛道”，而且还迹近“宣淫”，不单学术不值肯定，人品也大成问题^①。同时，其他各派学者也乘机凑趣，刑部右侍郎游居敬、兵科给事中蔡汝贤提议宋儒罗从彦、李侗^②，陕西道监察御史、江西余干人李颐推荐自己的同乡胡居仁^③，礼科给事中石应岳则疏荐布衣陈真晟^④。围绕着孔庙从祀的问题，朝野上下争论得不亦乐乎。

张居正上台以后，为了博得朝野士人的支持，首先引用当时一位极富声望的致仕大臣陆树声出任礼部尚书。陆树声尽管早年与王守仁之父王华颇有渊源^⑤，且对王守仁的学术亦不甚反对，但对王门后学聚党邀誉的作风却大为不满^⑥。因此对王守仁从祀并不热心，以身体不适为由，拒绝召开儒臣会议^⑦。这种倾向给外廷的反对者们以可乘之机，于是兵科给事中赵思诚才有了前面那份措辞激烈的奏疏。不久，迫于浙江、南京、福建等三道御史的连疏催促，才不得不于万历元年五月主持廷臣会议。但同样因赵思诚的反对而作罢^⑧。

陆树声本人无甚才干，但清望素著，甚为时人推重。出任礼

① 《明神宗实录》卷 11，万历元年三月乙酉。

② 谈迁《国榷》卷 66，隆庆四年七月癸巳；卷 67，隆庆六年十二月丁丑。

③ 《国榷》卷 68，万历元年正月戊子。可参李颐《李及泉先生奏议》卷 1《举理学胡居仁从祀圣庙疏》。

④ 《国榷》卷 68，万历元年八月辛酉。

⑤ 参李绍文《皇明世说新语》卷 1《德行》。

⑥ 参陆树声《清暑笔谈》对王学讲学的批评。

⑦ 《张大岳文集》卷 25《答文宗谢道长》：“阳明先生从祀事，以宗伯病不能会议，久稽题覆，好事者遂乘间而诋之，其言粗浅可哂，然何伤于日月之明乎？”谢道长即浙江道监察御史谢廷杰。又，陆树声对王守仁从祀的态度，《皇明世说新语》卷 3《方正》：“陆平泉为宗伯，议阳明从祀欲俟论定，陶大临曰：‘朝廷不难以伯爵酬公，何况庙祀乎？’平泉曰：‘伯爵者一代之典，从祀者，万世之典，’卒不能夺。”

⑧ 《明神宗实录》卷 13，万历元年五月庚子。

部尚书之后，在首辅张居正面前动以前辈自居，令后者难以忍受，因此上任甫一年多，便致仕还乡，由南京礼部侍郎万士和接替。万士和是唐顺之、罗洪先的学生，尽管不以理学知名，提倡躬行的倾向更甚^①，但对王学仍然充满了好感，对王守仁从祀一事积极推动，当时乡居在家的内阁首辅徐阶也以古稀之年亲自致书，对他寄予了厚望^②。无奈万士和不久同样与张居正交恶，仅干了一年多便谢病而去。尽管在任期间多次建白，但却“辄遭阻抑”，王守仁从祀一案在万历初就这样不了了之^③。稍后，张居正开始禁讲学、毁书院，对王学着力打击，在这样的气氛下，王氏门徒自顾尚且不暇，更遑论乃师的从祀了。

三 王畿与《中鉴录》

在万历十二年钦准王守仁从祀孔庙的诏书中，明神宗朱翊钧曾说乃祖世宗尝称王守仁为“有用道学”，这一点极为引人注目。姑且不提王守仁被看成“好名之士”依然有案可查，单说明神宗此时年方二十有二，上距乃祖之逝已十八年，何况其父朱载堉一直不受恩宠，很早便出藩裕邸，即使明世宗真有此说，是从何人得知？当时正值礼部会议论而未定之际，而旨从中出，“或遂疑

① 张萱：《西园闻见录》卷7《道学（往行）》：“万公士和尝与唐、罗二先生游，二先生谈理学亹亹不倦，而公独务躬行。”

② 万士和：《万文恭公摘集》卷7《六答徐存斋相公》。

③ 据《明神宗实录》卷32，万历二年十二月甲寅（《国榷》作癸丑，误）：“以新建伯王守仁从祀孔子庙庭。王守仁之学以良知为宗，经文纬武，动有成绩。其疏犯中珥，绥化夷方，倡义勤王，芟群凶，夷大难，不动声色，功业昭昭，在人耳目。至其身膺患难，磨砺沉思之久，忽若有悟，究极天人微妙心性渊源，与先圣相传宗旨无有差别，历来从祀诸贤无有出其右者。”似乎王守仁此时已经正式从祀。但为何又有万历十二年关于王守仁从祀的争论？一种可能的情形便是张居正最初允许王守仁从祀，但不久为打击王学讲学运动，没有将其正式实行。

姚江有奥援”，那么这奥援又究竟是谁呢？

奥援之一是身为内阁首辅的申时行无疑，这一点稍后再作详析，而种种迹象表明，神宗的嫡配王皇后与万历宫中的一批宦官可能同样充当了这样一种角色。

孝端王皇后尽管出生在京师，但本籍却是浙江余姚。万历六年与明神宗结婚，同时被册封为皇后。在明代，为防止外戚专权，皇后多出自平民之家，这一点王氏也是如此。因此进宫以后，当明神宗向他询问家族中是否有人做官时，她只好以同族的远亲新建伯王正亿置对^①。当时王守仁的儿子王正亿已于万历五年去世，子王承勋袭封。攀算下来，王承勋还是王皇后的叔辈。此时王承勋大概在京城作前军都督府金书^②，第二天便被召见坤宁宫，赏赉甚厚。不久因皇后的原因，被派做南京守备。万历十九年提督操江，转年挂漕运总兵官印，督漕运20年。在明代，督管漕运可是一个无上的肥缺。到了万历三十五年，又加勋太子太傅，正式“用皇亲品服”^③。所有这一切都表明出身平民的王皇后，对自己本家的这位贵戚是如何地看重。

由于性情端谨，王氏深得神宗生母李太后的欢心^④，和明神宗的关系也当不致太差。更何况王承勋的步步高升，显系王皇后不断吹风所致。因此，说王皇后在王守仁从祀过程中可能起过作用，虽无显证，但揆之情理却也可通。

① 伍袁萃：《林居漫录·前集》卷3。

② 据黄宗羲说，王皇后家族本支是余姚黄氏，与其本为一族，明初方改为王姓。王氏婚后，“神宗问后近属，时新建伯王正亿方贵盛，后欲修其家世，遂以正亿对”。参《南雷续文案·撰杖集·书神宗皇后事》。

③ 《国榘》卷71，万历八年五月辛卯：“新建伯王承勋为前军都督府金书。”按王皇后见王承勋的时间诸书语焉不详，姑且假定在万历六年至十二年之间。

④ 参《明史》卷114《明神宗孝端皇后王氏传》；《明史》卷195《王守仁传》及毛奇龄《王文成传本》附《袭爵始末》。

⑤ 《明史》卷114，《明神宗孝端皇后王氏传》。

但王皇后却不可能说出“有用道学”四个字。道理很简单，万历六年方才入宫的这位女士，对宫闱之事所知尚远较神宗为少，因此，传播（甚至是编造）这一说法的，只能是宫内原有的太监。

一切似乎还要从王畿说起。

在王守仁的所有门生弟子当中，王畿所自称的“于老师之学信之最笃”尽管已被证明为不实^①，但他却无疑是对乃师的身后事最为热心的一位。在王守仁死后的保孤行动中，在为其后人申请世爵的过程里，王畿都是最积极的一个。因此当明神宗即位，和王学颇有渊源的张居正把王学的反对者高拱逐出政坛，自信“元老（指张居正）于师门之学原亦相信”的王畿欣慰无限。这一时期他极为活跃，频频致书当道的王学大老，为王学在政治上的全面兴起出谋划策。

万历元年五月，浙江巡按御史谢廷杰疏请将王守仁从祀孔庙。礼部尚书陆树声本是王畿平素的学术讲友，王畿自以为稳操胜券^②，为确保万无一失，他分别致书吏部侍郎陶大临、翰林院学士赵志皋、修撰张元忬、编修朱赓，希望他们在朝廷上下奔走活动，以玉其成^③。同时又给陆树声本人去信，力促他“百凡惟委曲支持以求必济”^④，根本想不到陆氏的推诿和不情愿。陆树声谢病辞职以后，万士和继任，王畿仍不死心，致书尚宝司丞耿定向：

先师从祀一节，知元老注念，事在终济。平泉（陆）以

① 参本书中编第三章第一节。

② 《龙溪王先生全集》卷11《与王龙阳》。

③ 参《龙溪王先生全集》卷9《与陶念高》；卷11《与张阳和（三）》、《与朱金庭》、《与赵濂阳》。

④ 《龙溪王先生全集》卷9《与陆平泉（二）》。

病去，履庵（万）同志，可无差池，幸吾丈上下周旋，多方以赞成之，固所自尽也。^①

对于王守仁从祀，王畿把它看成“道脉所系，吾人一生趋向所关，不容以自诿也”^②。可叹的是，这位对此最为热衷的老学者竟没有等到王学真正被官方所承认的那一天。就在王守仁的主进入孔庙的前一年，86岁的王畿含恨而去。

在推动王学统治学说化的同时，王畿另外还有一个重要的目标。那就是通过对10岁的小皇帝朱翊钧进行教育，影响他在未来统治实践中的政治构思。

对王畿来说，影响皇帝要通过内外两个途径，缺一不可。一个是恢复前代起居注、弘文馆旧制，同时选择忠信有学之士十余人，更番入值顾问，通过对皇帝本人德性、学识的培养，实现传统儒家学者“格君心之非”，君心一正则天下自正的政治道德理想^③。这种观点因为是传统的，所以并不特别，外廷的学者型官僚动不动就上疏皇帝慎讲学、戒游逸、勤于经筵日讲，说的都是同一个意思。

王畿的特别之处就在他敢于冒天下之大不韪，承认当时宦官作为皇帝的亲信可以擅权干政、影响皇帝的事实：“三代以降君亢臣卑、势分悬隔，吾人欲引君于道，舍中官一路无从入之机”^④。王畿反对师道复兴，除了因为那更多地流于一种形式、格套、自我标榜之外，不相信师道在君道的压制下能够取胜，也是原因之一。因此，现实的做法莫过于在一种务实的政治操作

① 《龙溪王先生全集》卷10《与耿楚侗》。

② 前揭《龙溪王先生全集》卷11《与张阳和（三）》。

③ 《龙溪王先生全集》卷9《与陶念斋（一）》。万历初明廷恢复了起居注制度，这件事与王畿的关系值得深入考察。另参同书卷12《与邹颖泉》。

④ 《龙溪王先生全集》卷11《与赵濂阳》。

中，把不时作为异己力量出现的宦官集团争取过来，为我所用。王畿的这些想法和前此我们讨论过的，王学对权术的认同，可以说一脉相承。他在理论上所说的心体无善无恶，落实在行动的层面，也就意味着行动的本身无所谓善恶，关键看它是为着何种目的。因此王畿劝勉当时的礼部右侍郎兼翰林院侍读学上，也是王学信从者的陶大临，除了要尽一切可能影响皇帝之外，也应与宦官集团“通一线之路，诚心相处，开其本心之明，示以祸福利害之机，使此辈知吾党之可赖，当有忻然悦而趋向者”。在王畿看来，“得此辈办几分好心肠，随时引沃辅理之益，奚啻外廷百般！非有不二心之臣，圆机之士，不足以语此”^①。的确，在那样的政治体制之下，开后门比走前门容易得多，也有效得多。万历、天启之际外廷的官员纷纷与内廷合作，并进而形成阉党，和王学，特别是会通派王学给他们提供的这种理论上的开脱不无关系，当然这已经是后话了。

隆庆六年，张居正把古往今来堪称帝范的事迹绘图编册，作《帝鉴图说》，交给明神宗学习。这个主意便出自陶大临^②，因此它所代表的当是王畿等人的共同观点。既然皇帝已有了学习的范本，那么和皇帝朝夕相处、潜移默化之中的中官又当以何为鉴？“迺者元老有《帝鉴》，独中官无鉴，似为缺典，闲居无事，纂辑历代中官传，得其善与恶者若干人录为《中鉴》，间以数语引而申之，开其是非之本心，警以利害之隐机”^③，或者说“为之开牖迷”^④。这是王畿作《中鉴录》起因缘由的一份绝好的自供状。

① 《龙溪王先生全集》卷9《与陶念斋（一）》。

② 王世贞：《吏部侍郎陶文僖公大临传》，《国朝献征录》卷26。

③ 《龙溪王先生全集》卷10《与耿楚侗》。

④ 《龙溪王先生全集》卷12《与曾见台》。按侯外庐等主编的《宋明理学史》（下）第272页，言王畿为皇帝“开牖迷”，误。

《中鉴录》至迟在万历七年（己卯），当王畿的学生张元忭到内书堂教习宦官的时候，已经开始发生作用了^①。甚至当张元忭离开内书堂，负责起居注之后，王畿仍然关心《中鉴录》是否还会被使用^②，说王学因此与宦官拉上了关系，特别是影响到宦官的教育，并不是危言耸听。那么当万历十二年王学的始祖被谋求从祀孔庙之际，这些宦官当中的徒子徒孙会怎么做？“有用道学”四个字的来源，或许便出自这班人之口，也未可知。同王皇后一样，宦官对此事的影响，虽无显证，于情于理却都可以说通。

四 学随术变

明代廷臣会议的做法有点儿像后世的民主集中制。当皇权极盛，远远凌驾于廷权之上时，一票否决，集中大于民主；相反，当廷权足以与皇权分庭抗礼之际，外廷儒臣的强聒不舍，也会制造一些民主的案例。可惜的是，在明代，廷权挑战皇权的时候毕竟太少，一言堂的制度下，民主充其量只是一个花瓶。王学在官僚士大夫当中的影响面，隆庆以后已达十分之七^③，因此廷臣会

① 《明儒学案》卷15《浙中王门学案五·张元忭传》：“万历己卯，教习内书堂。先生谓‘寺人在天子左右，其贤不肖为国治乱所系’，因取《中鉴录》谆谆诲之。”按明代内书堂之制，《明史》卷218《沈璫传》：“故事，阁臣教习内书堂，所教内竖执弟子礼。”潘晟与冯保，沈璫与魏忠贤都是因此拉上关系的。

② 《龙溪王先生全集》卷11《与张阳和（四）》。

③ 王世贞曰：“今天下之为新建学者大率十而七，往往高视阔步，以不为新建学者为浅夫，而诸不为新建学者以新建学者为异端。”见张萱《西园闻见录》卷43《从祀》。

议的时候照理当早已超过半数^①。隆、万之间的几次讨论都被否决，表明最高统治者所支持的，是少数人的意见。因此，当心学在朝野的影响力已达极盛，甚至渗透到了内廷之后，王学成为官方所认可的学说，王守仁被从祀孔庙，可以说“万事俱备，只欠东风”，这个“东风”，便是最高统治者要点头。

万历十二年，御史詹事讲、都察院左副都御史耿定向等人旧事重提，疏请将王守仁从祀孔庙。疏上以后获准经由礼部会议讨论。由于礼部尚书沈鲤的朱学背景^②，廷臣会议无法取得一致意见，当时薛瑄已经从祀，此际惟一能被共同认可的是另一位朱学的代表胡居仁。

廷臣会议议而未决，按照常规，或者悬置，或者暂停，以俟他日意见的统一。哪知就在礼部还没有来得及将结果上报之际，明神宗却突然下令：

皇祖世宗尝称王守仁有用道学，并陈献章、胡居仁既众论推许，咸准从祀孔庙。朝廷重道崇儒原尚本实，操修经济都是学问，亦不必别立门户，聚讲空谈，反累盛典。礼部其尊旨行！^③

① 隆庆初廷臣赞同王守仁从祀的，尚仅十之二三，参王世贞《凤洲笔记·后集》卷4《策问太庙及孔庙从祀议》。但到万历元年谢廷杰上疏后，反对者仅赵思诚、徐枋等三人，参《明神宗实录》卷13，万历元年五月庚子。因此是年十一月甲申工部办事进士邹德涵奏请王守仁从祀时便说：“众心同悦者莫如乡愿，春秋最诋訾者莫甚孔子。求无一诋訾之人然后议祀，则当首乡愿次孔子矣。”事见《明神宗实录》卷19。按，前云反对者中有徐枋，不知是否与赞同王守仁从祀之副都御史徐枋为一人（参万士和：《万文恭集》卷12《覆新建伯从祀疏》），倘为一人，则《实录》必有误。未及详考，姑存疑于此。

② 参本章第二节有关阁部之争的讨论。

③ 《明神宗实录》卷155，万历十二年十一月庚寅。

这种违反成例的做法，令外廷官员措手不及，于是纷纷指目王学可能突然有了强有力的奥援。

可能成为王学后台的神宗王皇后以及宦官，事情皆在疑似之间，前面已经做过讨论。惟一能得到证实的则是内阁首辅申时行，因为就是他在此前给明神宗上了一份密疏，说王守仁“言致知出于《大学》，言良知本于《孟子》”，陈献章主静，乃是沿袭宋儒周敦颐、程颢，“皆祖述经训，羽翼圣真，岂真自创一门户耶”？更何况朱王之学本来可以互相发明，并行而不悖，宋代时朱陆两家势同仇隙，但今天不是也已经并祀学宫了吗？朱熹之学不因陆九渊废，又岂能因王守仁废？“诚祀守仁、献章，一以明真儒之有用，而不安于拘曲；一以明实学之自得，而不专于见闻，斯于圣化大有裨。若居仁之纯心笃行，众议所归，亦宜并祀。伏惟圣明裁断主持，益此三贤，列于薛瑄之次，以昭熙代文运之隆”^①。申时行是当时有名的八股文高手，因此结末直扣明神宗欲“表扬文治”的前提^②。

不过，申时行不是一个纯学者，也从来不具有讲学的名声。作为嘉靖四十一年壬戌科的状元，其科举文章一向被时人所推重，这是事实^③；但如钱谦益推崇他：“追想太平宰相，风流弘长，至今以为盛事”，则未免有些名实不副^④。在政治上他所标榜的是“有赋归来顺四时，成功者退；心无毁誉同三代，直道而

① 《明神宗实录》卷155，万历十二年十一月庚寅。

② 据说此前明神宗曾问内阁为什么只有文臣从祀而不及武臣，说明这位号称“小世宗”的万历皇帝并不太了解从祀的象征意义。于是“阁臣言武臣从祀所以彰武功，儒臣从祀于孔庭所以表文治，武功莫盛于二祖，文治莫隆于皇上，此典礼之不可缺者，上悦”，引文同上。可见王守仁从祀一事正好迎合了明神宗摆脱张居正阴影，敷扬文治之心，详细讨论见下。

③ 参申时行《赐贤堂集》卷首李维桢、冯时可序。

④ 《列朝诗集小传》丁集中《申少师时行传》。钱谦益的推重或许有易代之际的感慨，不必过分苛求。

行”，因此未壮而仕，未艾而相，未耆而归，急流勇退以避时忌，成为那一时代一般知识分子宗仰的楷模^①。在申时行的一生中，圆巧、中庸，而又欲示人以恬淡，一直是他努力追求的目标。但问题是，为什么在万历十二年的这次事件中，一向对王学没有表示过特殊好感的这位内阁首辅会表现出如此地热中？对他这种失常的做法，“朝士颇疑其有所为”，尽管有他的朋友为之辩解^②，但却无法满足一般人的脾胃。假如申时行真的“有所为”，那么他所欲为的又是什么？同样，明神宗听信申时行的建议，利用王守仁从祀的时机给他所创立的学派以某种程度的“正名”，又是出于何种动机？

在晚明政治史的研究中，明神宗朱翊钧和万历前十年的内阁首辅张居正，二者之间的关系，一直是学者们关注的对象。无论是从统治者个人的心理、利益集团的行动取向，还是从当时政治形势的总体趋势考察，一个基本的见解都是，明神宗通过对张居正改革的反动，对其家族及亲信的清洗，都是基于他的一种试图树立个人威信，建立自己对外廷官僚主导权的深切渴望。

的确，张居正施政的10年，国泰民安、边徼无事，在给“门生天子”的朱翊钧留下宝贵财富的同时，也给他的统治罩上了巨大的阴影。不扳倒张居正，即使以后的天下治理得再好，人们至多会把那看成是“萧规曹随”，生活在师相阴影中的他明神宗，将永远被认为是一个听话的小学生，永远没有出头之日。对外廷而言，张居正代表的是君权，但是在明神宗的眼中，他却永远是一个师道的代言人。随着年齿日增，明神宗更能够感觉到师道面前，君权被剥夺、压抑的屈辱和恐惧^③。

① 参《皇明世说新语》卷1《德行》及前揭郭子章《太师申文定公传》。

② 参徐学谟《世庙识余录》卷4。

③ 参《明史》卷305《宦官二·冯保传》。

明神宗这种心态和外廷士大夫中对张居正不满的势力迅速合流。同时，继任的内阁首辅张四维、申时行颇悉内情，“天下嗷嗷，新主之资也”，士大夫的积怨正是他们招徕物望的好机会。因此尽管二者都是张居正所荐拔，此时为求自保，也只好顺遂舆情，加入到驱冯（保）倒张的行列中来。在御史李植、雷士桢、江东之等分别弹劾冯保，其老师潘晟，亲信徐爵的背后，都有张四维、申时行二人私下活动的影子^①。张四维又恰好在此时上疏请行宽大之政，鼓励言官发表议论，用意不问可知^②。

冯保在万历十年十二月被发往南京闲住，从此在政坛上销声匿迹。那以后，攻击张居正的弹章如雪片般纷至沓来。明神宗借坡下驴，顺水推舟，于是刘台得到平反，吴中行、赵用贤、余懋学、邹元标等建言得罪诸臣被重新起用。张居正的家产则被查抄，他的重要亲信被斥逐殆尽。尤有甚者，万历前10年行之有效的许多政策，如考成法、汰冗官、整顿驿递等也都废止不用。官僚系统紧张的神经突然松弛下来，变得更加萎靡不振。万历中期以后，皇帝不上朝，官员不行政，矿使四出，加派日重，整个国势又重新回到积萎疲痹的老路上来，奠下了他日亡国的祸基。

如前所述，明神宗在张居正去世以后的一系列所作所为，不是着眼于如何使社稷保持稳定、长治久安，而是致力于清算张居正留给他的政治阴影。这种取向决定了在政策推行上两个人之间的相互对立。因此，王学被认可为准官方的统治学说，王守仁之被从祀孔庙，除了其学派本身所具有的，不可小觑的影响力，使官方无法不对之加以笼络之外，明神宗本人的意图同样至关重要。张居正以禁毁书院、打击讲学、摧抑外廷士大夫作为文化政

① 《明神宗实录》卷131，万历十年十二月庚寅，参樊树志先生《万历传》第173页。

② 《明史》卷219《张四维传》。

策的基调，明神宗则通过提高王学的政治地位，在孔庙从祀时增加了几个名额，来收拢人心，标榜自己是在敷扬文治。统治学说的变化服从于实际统治术的需要，这也正是朱维铮先生所说的“学随术变”。

由此我们也就同样理解了申时行。作为张居正亲自荐拔并推毂入阁的内阁大学士，在以往的日子一贯惟前者之马首是瞻，早已被视作张居正的嫡系^①。张居正死后，同一集团的人物如王象、曾省吾等也都极力和申时行相结纳，其实是共同推戴他继任这一集团的领袖。这种角色使得申时行本人的处境极为尴尬，一方面要尽量维护张居正家族及党羽的利益，一方面也要避免明神宗与外廷的嫉恨。当然，以他那种圆熟中庸的性格，应付刚愎自用的明神宗并不困难^②，因此在首辅的位子上坐就是8年。但是如何面对外廷可能有的诘难？申时行并没有太大的把握。

为了笼络外廷，申时行想了很多办法。柄政务宽、开放言路、收召老成、结好六卿，都是他最为擅长的手段。在张居正以综核名实为目标一阵疾风骤雨式的改革之后，申时行打着“肃杀之后必有阳春”的旗号以博取时誉^③。考成法的废除便是出自他的手笔，应该不是偶然的^④。

① 申时行的许多传记作者都把他说成是张居正的反对者（如郭子章），其实是在张居正倒霉以后为申开脱。倒是《明史》所言较为公允，由于张四维和张居正一派交恶，其亲信因而倒向申时行，所以言路放开以后，“以居正素昵时行，不能无讽刺”，参《明史》卷218《申时行传》。

② 比如立太子一事，明神宗欲避其长子而立第三子（皆庶出），外廷反对。万历十九年，申时行告假归家，朝臣上疏请立太子，次辅许国仍首列其名，申时行知道后，则上密疏称：“臣方在告，初不预知。册立之事……惟宸断亲裁，勿因小臣防大典。”其于皇帝阳违阴奉之状可见一斑。引文同上。

③ 《西园闻见录》卷28《宰相下》

④ 《罪惟录·列传》卷13（中）《申时行传》。

因此，在这样的情形下申时行支持王守仁从祀，用意岂非显而易见。既然王学作为一种政治势力，已经赢得大多数人的信从，那么在政治上肯定王学的地位，便是他结好外廷士大夫的重要举措。“投之以木桃，报之以琼瑶”，申时行想必相信，在浓厚的施报观念浸润下的儒家士大夫，对他这种友善的表示，也应该不会心生恶意。果然，因抨击张居正夺情而知名的王学大儒邹元标，在为申时行的《赐闲堂集》作序时，极力表彰他的也正是这一点^①。不要忘记，万历十年之后的邹元标，已经成为清流的重要代表，朝野舆论之所向。

第二节 学术与政治

王守仁从祀，是当时政学两界普遍关心的事件。在这一过程中，学术之争与政争扭结在一起，错综复杂，为我们提供了一个从政学互动的角度审视这一思想活跃的大时代的精彩个案。

一 朱学与湛学：联合反对派

于王学持反对意见的同一时代人伍袁萃，对万历十二年王守仁、陈献章、胡居仁从祀孔庙给出了这样的评价：

本朝理学名臣惟薛文清公一人从祀允当。余干（胡）生平少过，新会（陈）晚节可鄙，皆无大功于圣门。而姚江（王）则权术数之深者也。三子之得祀，舆论方哗，部覆未定，而旨从中出。或遂疑姚江有奥援，而余干、新会则子

① 邹元标：《文定申老师赐贤堂集序》，载申时行《赐贤堂集》卷首。

产立公孙洩之意也。^①

子产立公孙洩，对春秋时代郑国的历史稍有了解的人想必都不会感到陌生。当时郑国的执政子孔及伯有先后被反对者弼带、公孙段杀害，数年之后，忽然盛传伯有托梦于郑人，云某某日将对二人施加报复。哪知时间一到，二人果然猝死，这一事件在郑国朝野上下引起了巨大的恐怖。为了平息国人的不安，执政子产把子孔的儿子公孙洩、伯有的儿子良止立为大夫，以便“鬼有所归，乃不为厉”^②。可见，伍袁萃此说表述虽然隐晦，但用意却极为明显，陈献章与胡居仁二人得以从祀完全是出于安抚反对派的需要，说白了不过是一对政治添头罢了^③。

无独有偶，当时著名的文人学者王世贞，更把王学受到抵制的原因归结为：“闽中之学（朱学）为新建之牾之而生患；岭南之学（湛学）为新建之掩之而生妒。艳其勋者疑其端，传其迹者窥其衷，此议之所由参差也。”^④ 这表明，隆庆、万历以后，随着王学在朝野的全面得势，朱学与湛学已经成为意识形态领域的联合反对派。

这样，在嘉靖、万历时代朱学、王学与湛学之间，便形成了一种三角关系。最初，朱学独霸，王、湛作为新学的宗主，同时被视作伪学。但是，随着朱学衰落，王学坐大，形势反而发生逆转，面对王学冲击官方统治学说咄咄逼人的态势，朱学则不得不纡尊降贵，联合昔日所不齿的湛学^⑤。朱学与湛学的结合，再加

① 《林居漫录前集》卷3。

② 《左传》卷44，昭公七年。

③ 确切地说，真正的政治添头只有胡居仁，因陈献章从祀也有王学诸人的支持。这样，在从祀的四人中，二朱二王，颇具平衡之意。

④ 前揭《西园闻见录》卷43《从祀》引王世贞言。

⑤ 此处仅就客观态势言，并非主观诉求，这一点不要以文辞害义。

王学中游离出来的一些“修正分子”如顾宪成辈，形成了万历中期以后的东林学派。

朱王交恶由来已久。作为传统政治体制下的官方统治学说，对新生事物加以反对，完全是出于本能。因此当王守仁最初开始讲学的时候，京师便有人揭传谤书^①，那以后毁书院、禁讲学，王学所遭到的种种摧抑和打击，都有朱学卫道士们在背后活动的影子。隆庆以后，朱学尽管在朝野上下已呈弱势，但百足之虫，死而不僵，实力依然不容稍侮。张居正当政以后，把打击的矛头对准王学，在客观上也帮了朱学的大忙。因此，当王学，特别是在朝王学，逐渐因官方的认可而日趋腐化之际，一旦有朱学背景的政治强人出现，那么后者的复兴也就指日可待。万历十二年王守仁从祀险些没有成功，就是因为礼部尚书沈鲤的坚决抵制。在沈鲤的操纵下，参与廷臣会议的41人中，胡居仁一人独得25票，且无人反对；陈献章、王守仁每人仅得15票，却谤议极多^②。假如不是礼部覆疏未上而旨从中出，那么王守仁从祀在本年能否成功，仍然在未知的行列。

礼部尚书沈鲤是河南归德人。那里地处中州，熏染着洛学的遗风。濂洛关闽自宋代以来，便是朱学的重镇。因此，尽管沈鲤本人并非纯粹的学者，但是朱学功令的科举教育，乡梓先贤的钦依仰止，想必都在他的思想中打下了深刻的烙印。沈鲤后来自觉地成为朱学的代表，传统的膏煎不可小觑。这一点和内阁大学士申时行差相仿佛，后者所出身的苏州吴县，正是王学波衍流传的中心区域。在明代，以苏、松、常、嘉、湖等江浙诸府为中心的东南经济一直居全国之冠。王学的传播尽管因种种机缘在闽粤、湖广也很盛行，但大致仍以南京作为学术中心向四周辐射。由于

① 《龙溪王先生全集》卷2《滁阳会语》。

② 参沈鲤：《亦玉堂稿》卷1《议孔庙从祀疏》。

经济发达，学额众多，王学辐射区内的士子通籍入仕的机会尤大。这使得江南士大夫在官僚体制内发言的机会增多，王学能够在晚明士大夫阶层取得优势，和王学产地的官僚集团势力密不可分。因此，从某种意义上说，王学与朱学的矛盾，是经济发达的江南地区和欠发达的边徼及腹地的矛盾，或者大概地说，是一种南北矛盾，其流风余韵甚至一直延展到清初。

沈鲤是彻底的朱学卫道士，因此在行动取向上不惟继承了真朱学狷介有守的优点，同时也因袭了其刻板僵化的作风。万历十二年刚刚担任礼部尚书，马上选编弘治、正德之前的制艺文，编成《举业正式》，不久又上了份措辞严厉的《正文体疏》，以抑制当时在会通思潮影响下日趋奇诡的文风^①。同时不仅主张强化学政的作用，加强对诸生的管理^②，还亲撰《文雅社约》，“自冠婚丧祭宫室衣服及竿牍往来微琐之事，各稽国朝宪典著为定则，颁之天下”^③。这表明，除了对毁书院一事持批评的态度之外^④，沈鲤倒算得上张居正在文化政策方面的思想继承人。所不同的是，张居正大权独揽，因而令行禁止；沈鲤却与申时行所代表的王学内阁意见相左^⑤，因此凡事掣肘，有令难申。万历十年以后，各地遭毁的书院纷纷恢复，王学讲学运动也逐渐开始复兴，并在万历二十年左右重归鼎盛。

朱学反对王学似在情理之中，但万历十二年以后两起反王学声浪中的弄潮儿却主要出自湛若水的门下，这一现象不能不引起

① 徐开任：《明名臣言行录》卷72《大学士沈文端公鲤传》。其《正文体疏》见《亦玉堂稿》卷1。

② 《亦玉堂稿》卷3《学政条陈疏》。

③ 前揭徐开任《大学士沈文端公鲤传》。《文雅社约》二卷，今存。

④ 参《亦玉堂稿》卷7《敦伦书院记》。观此，亦可知张居正死后，禁毁书院政策的失败。

⑤ 高攀龙：《高子遗书》卷10《龙江沈先生泰父始末记》。

后人的兴味。

湛若水是王守仁正德、嘉靖年间的讲学盟友，他与王守仁门人的私交也堪称融洽^①。作为嘉靖时代伪学之禁的难兄难弟，湛、王两家为了共同对抗在朝的朱学，在“新学”的旗帜下联合起来实属必要。同时由于“随处体认天理”与“致良知”的讲学宗旨也颇为相近，王、湛的门人又常常互出，调和两说的人也大有人在^②。在这一时期王学与湛学尽管随着学派的分化而日益分途，但是并没有达到相互争吵的地步。

在哲学史上，“随处体认天理”可以视作理学向心学转化的中间环节。因此，湛学在学术上的分化就顺着这一思路逐渐变为两歧。湛若水的学生唐枢同时私淑王守仁^③，他所标举的“讨真心”和“致良知”实质上一概无二。他的另一个学生吕怀，则重提“变化气质”之说，向程朱理学俯首致敬^④。因此，湛学早年虽与王学一度中分天下，但是--两传之后，却因学无特色而逐渐失去了原来的影响。王世贞所谓“岭南之学为新建之掩之而生妒”，大概就是湛学衰落之后，时人的一般观感。

吕怀的学生唐伯元在思想上更走偏锋，由乃师之强调“变化气质”，一变而肯定性中有恶^⑤。因此尽管以修身释格物有取于

① 参《明儒学案》卷37《甘泉学案一·湛若水传》。

② 如上良，把天理、良知等同，认为“犹一人之有名有字”，见《明儒王心斋先生遗集》卷10《天理良知说答甘泉书院诸友》。另如李春芳，初随王艮、林春讲学，后师事湛若水、欧阳德，参王锡爵《太师李文定公传》，载《李文定公貽安堂集》卷10。再如湛若水嫡传弟子唐枢，其“讨真心”三字宗旨，黄宗羲认为，“真心即良知也，讨即致也，于王学尤近”。参《明儒学案》卷40《甘泉学案四·唐枢传》。

③ 参许孚远《敬和堂集》，《唐一庵先生祠堂记》。《敬和堂集》原本八卷，今《四库存目丛书》仅余四卷，故本书未标卷次。

④ 《明儒学案》卷38《甘泉学案二·吕怀传》。

⑤ 《明儒学案》卷42《甘泉学案六·唐伯元传》。

王艮之说^①，但在心性理论上却对王学訾议尤力。万历十二年王守仁已经正式从祀孔庙，朝野上下反对的声音虽多，但或止于私下讨论^②，或仅稍示异同^③，对皇帝的诏旨尚不敢公然相抗。唐伯元则于此时贸然上言：

六经无心学之说，孔门无心学之教，凡言心学者皆后儒之误。守仁言良知新学，惑世诬民，立于不祥不霸之间，习为多疑多似之行，招朋聚党，好为人师，后人效之，不为狗成，则从鬼化矣。^④

立刻引起王氏门人的反弹。京城的一班王门御史、给事中咬牙切齿地准备弹章，最后在都察院左副都御史耿定向的劝阻下恨恨作罢^⑤。然而南京却是耿定向所鞭长莫及，华亭人、兵科给事中鍾

① 《明儒学案》卷42 唐伯元《论学书·答李中丞见罗》：“自我高皇帝谕侍臣，谓《大学》要在修身，而古本以修身为格致，然后直接数千载不传之绪。自是儒臣如蔡虚斋（清）、林次崖（希元）、罗文恭（洪先）、王布衣（艮）及先师吕先生（怀），往往能通其意，然徒曰解之云尔，其学教人之旨不在焉。就中破的者，无如布衣，然不免为心学所陷，观其以心斋自命，又乌在其以修身为本也。”

② 如《敬和堂集》、《答沈实卿》。沈实卿名沈枝，向许孚远请教前四者谁为圣贤嫡脉。大概因四人学术取向各不相同，在一般的知识分子中间已造成了疑惑。

③ 在坚决支持和着力反对王守仁从祀的人物之外，尚有一批折中派，大体并不反对王守仁从祀，但却在有意无意之间表达了对王学的不满。如沈一贯《敬事草》卷1《议王守仁陈献章从祀疏》：“窃意学之道宜以程朱为止，而又惜陈、王一代鸿儒，不宜泯之。”沈一贯当时官居翰林掌院学士。另如徐显卿则和沈一样，认为王守仁“律之圣门，如曾点之狂而不知所裁，如漆雕开见大意而于斯未信，终当让朱子之集大成”。见张萱《西园闻见录》卷7《道学》。徐氏于万历十年十二月被任命为翰林院侍读。

④ 《明儒学案》卷42《甘泉学案六·唐伯元传》。

⑤ 《耿天台先生文集》卷5《与南中诸弟》。

字纯愤而上言，攻击唐伯元“诋毁先儒”，后者终于因此由南京户部主事谪降海州州判^①。这一事件表明，当王守仁从祀以后，尽管在野的批评因朱学的复兴有愈演愈烈之势，但在朝却已不容非毁。“先儒王子”的威灵已足以保佑王学稳稳坐在不居其名而阴得其实的准官方学说的位子上。

不敢挑战王守仁，那么就把矛头对准其徒子徒孙。我们知道，嘉、万之际所谓“第三期王学”大概可以分为在朝、狂侠、乐学与会通四个派别。随着王守仁从祀孔庙，在朝一派已经全面得势，并日趋腐化；狂侠派则因前者及张居正的严厉打击一蹶不振；乐学派的平民讲学局处于三村四落之间，逐渐暗昧不彰，理论上则更失师道派的气象而阑入会通一脉。因此万历中期以后，在野的王学思潮除了修证派的一些子遗之外，以罗汝芳、李贽、周汝登、杨起元等为代表的王学会通派最为得势。这些人或者因反对师道复兴，或者在师道与君道之间保持了一定的平衡，得以在在朝王学的统治下依违取容，甚至还可以放言无忌。同时他们在行动取向上的追求自我解脱，在思想上的强调会通诸子、三教，又和以东林学派为代表的新朱学产生了尖锐对立。东林学派针对在朝王学的“反中庸”思潮，针对会通派的批评其心体的“无善无恶”，都是这一形势下的客观产物。

前面已经指出，湛学此时已经成为东林学派渊源中的重要一支，其门下后劲冯从吾无论在理论还是实践方面都为后来者如高攀龙等所推崇^②，吕怀的学生杨时乔则和冯从吾一样，被看成确

① 《明史》卷282《儒林一·唐伯元传》；前揭《明儒学案》卷42《甘泉学案六·唐伯元传》。鍾宇纯传见何三畏《云间志略》卷19。

② 冯从吾字仲好，号少墟，是许孚远的学生。天启初为副都御史，和翰林掌院邹元标以风期相许，立首善书院于京师，“南阜主解悟，先生重工夫，相为訾掇可否”。参《明儒学案》卷41《甘泉学案五·冯从吾传》。邹元标尽管学术取向颇近会通，但在行动上不违名教，特别是早年甚至以名教自任，因而

萧无疑的东林党人^①。因此淇门后学中这批人反对王学会通派，便丝毫不使人感到奇怪。

万历二十年左右，在南京主盟学术讲席的三大领袖人物分别是许孚远、杨起元和周汝登，后二者都是会通派坚强的后劲。许孚远则学本唐枢，早岁于良知之学极为相契。对王守仁，尽管批评他“若夫动不逾矩、循循善诱犹非孔氏家法”，但却推崇其“明睿学，几上达”，为学术宗裔^②。这表明，被称作“姚江末派”的许孚远^③，和王守仁的区别主要在行动取向上，由反对其诡谲多变，强调“动不逾矩”，可以把他大致看成王学修证派的子遗，他的学说则是王学与湛学合汇折中的产物。

这样的行动取向和学术归趋，决定了许孚远对会通派讲学大师罗汝芳的批评有点儿像王门修证派诸人对王畿的规劝。他反对罗汝芳“令二三轻浮之徒，恣为荒唐无忌惮之说以惑乱人听闻，使守正好修之士摇手闭目，拒此学而不之信”，希望后者能够力惩前弊，为晚生后辈在道德上做出标准和表率^④。同时周汝登主张“无善无恶”之说，许孚远也特地作《九谛》与之辩难，在理论上对会通派给予了严厉的批评。许孚远的这种学术取向给后代的史家观感极为不同，黄宗羲说他“信良知而恶夫援良知以人佛

（接第432页注②）被东林引为同调，冯从吾则不仅行动上，而且学术上也被后者推崇。参《高子遗书》卷8《与冯少墟（一）》。其下另有三封书信亦可参。

① 在陈鼎《东林列传》（卷19）、李维翰《东林党籍考》（不分卷）中都把杨时乔作为东林党人的一员，尽管这两份名单都属晚出，但仍然反映了世人对东林的一般看法。今人沟口雄二则把出现在《明儒学案·东林学案》、《东林列传》、《东林党人榜》等书中的人物泛称为“东林派人士”，参前揭《中国前近代思想的演变》，第347页。

② 《敬和堂集》之《答沈实卿》。

③ 《四库总目提要》卷178《集部·别集类存目五》。

④ 《明儒学案》卷41《甘泉学案五·许孚远传》。

者”，查继佐则说他“初慕阳明、念庵，晚乃专契程朱”^①，尽管因史料的匮乏难于置辩^②，但一致的观点却是都承认他在与当时的会通派王学立异。

万历二十年，因疾告在家的杨时乔重新被起用，出任南尚宝司卿，那以后的11年，辗转四迁，做到了南通政使。杨时乔是吕怀的学生，生平“最不喜王守仁之学，辟之甚力，尤恶罗汝芳”^③。当时罗汝芳已经去世，他的学生杨起元等人为之修建祠堂，准备春秋祭祀。杨时乔以卫道自居，对此极为不满，于是抗疏上论，指责罗汝芳：

谓传注为支离，谓经书为糟粕，谓躬行实践为愚腐，谓人伦物理为幻妄，谓纲纪法度为桎梏，谓礼义廉耻为虚伪……新学小生，转益信从，立祠聚众，祸将何极！乞敕所司拆毁散遣以彰明风教。

罗汝芳的祠宇因而被拆毁无存。^④同时，正值朝廷下诏正文体，杨时乔又趁机强调儒禅之辨，把矛头对准了杨起元。由于杨时乔官声甚佳，南都“一时疑信者半”，许孚远则为之极力鼓吹：“伊洛九鼎，其在斯乎！”痛斥尚圆通者为“邪说”，为“讹行”^⑤。假如说许氏作《九谛》以难周汝登尚属学术纷争的话，那么这种

① 《罪惟录·列传》卷10《许孚远传》。

② 侯外庐等主编《宋明理学史》（下），第406页，引及张元忬与许孚远论学书。张氏批评他主张“知体无穷，物有定则”，“是将以知不足恃而取则于物矣，是将舍吾心之天则，又索之于外矣，是将歧知与物而二之矣”。说明许孚远确有复归程朱的倾向，至于是否“专契”，尚需另作研究。

③ 《明史》卷224《杨时乔传》。

④ 《东林列传》卷19《杨时乔传》。

⑤ 《罪惟录·列传》卷10《许孚远传》。对此事雍正《浙江通志》卷175《人物五·儒林上·许孚远传》言之尤详。

表态已具明显的政治含义了。正因为如此，他在不久以后便被罢职家居^①。

洪学后来闾入东林一脉，杨时乔出任吏部侍郎以后更是积极推动京察，排击阁权、伸张部势，这些当然已是后话了。不过，万历中期当东林党人顾宪成、高攀龙等在学术上公开亮相后，仍然以着力抨击会通派王学为要务，顾、高等批评管志道之“无善无恶”论，张问达弹劾李贽，都是其中有名的案例^②。这两个问题学术界讨论的很多，因此在这里便不拟详及了。

二 阁部之争

在万历十年以后的明代政治史领域，有这样一个引人注目的政治景观，那就是阁权与部权之间的明争暗斗。从士大夫结党、制度本身的缺陷与制衡，到社会集团之间的利益分野，学者们致力于从不同的历史层面，揭示这一现象的内在底蕴。问题是，在意识形态的领域，利益竞逐的背后，反映出士大夫阶层主观精神的哪些异动？

阁部之争由来已久。早在明初，朱元璋为了加强君主集权，借胡惟庸党案正式废除丞相制度，那以后六部尚书直接向他本人负责，君相大权被集于一身。朱元璋进而规定：“以后子孙做皇帝时，并不许立丞相，臣下敢有奏请设立者，文武群臣即时劾

① 《明儒学案》卷41《甘泉学案五·许孚远传》：“时在万历二十年前后，名公毕集，讲会甚盛，两家（指杨起元、许孚远）门下，互有口语，先生亦以是解官矣。”

② 张问达弹劾李贽讨论见下。高攀龙批评管志道主要是针对其会通三教，见《高子遗书》卷8（上）《与管东溟二》。本书把管志道列于会通派下的原因，以此。另外，有关管志道的思想倾向、东林派之反对无善无恶论，可参荒木见悟《明代思想研究》，第149～185页；沟口雄三《中国前近代思想的演变》，第195～214页。

奏，将犯人凌迟，全家处死！”^①丞相废立被视作大明帝国生死存亡之所系。这表明，嘉、万以后被朝野上下所艳称为“宰相”的内阁，并没有任何法理上的依据。《皇明祖训》的颁布，为后来的阁部之争埋下了伏笔。

如所周知，中国传统的君主集权的官僚政治体制，中枢权力的运作主要靠效忠于皇帝本人的一个私人班底。这个班底的出身，可以是宦官、东宫从龙的教习，也可以是外廷拣选的大臣，但前提却必须是皇帝本人的亲信。这个班底协助皇帝控制外廷，掌握军队，牢牢把持着中央政府的最高权力。东汉的尚书台，中唐的北门学士，明初的内阁与清初的军机处都属于这一类的机构建制。但是，随着这一建制本身的制度化，它又将成为皇权的异己力量，因此新一轮私人班底的设置便会重新出现。中枢系统的整体形象从而呈现为“权力内移”的恒久过程^②。

明初的内阁便是这一政治思路的产物。成祖人继，特简解缙、胡广、杨荣等人值文渊阁，参与机务。据说“阁臣之预务自此始”^③。但当时，内阁之人大多是翰林院编修、检讨等低级官僚，不惟不置官署，尚且无法专制诸司，仍然是皇帝的秘书机构。仁宗、宣宗时，即使是内阁重臣杨士奇、杨荣等位望已尊，加衔已至尚书，但在外廷的位次却依然不及吏部尚书。朱元璋废相以后相当一段时间内，外廷领袖的角色都是由吏部尚书充任。

① 《皇明祖训·首章》。

② 陈仲安、王素曾以汉代尚书由掌管文书的小臣，最后取代三公，成为宰相，最终又在唐代变成荣誉官位为例，指出：“亲近小臣变为政府大臣，又由政府大臣变为荣誉官位，均与权力集中于君主有关。”见《汉唐职官制度研究》，第2页。本书把这一过程称为“权力内移”。

③ 《明史》卷72《职官一·内阁》。

正统年间，内阁具备了票拟的权力^①。景泰时期，吏书王文入阁，在诰敕房、制敕房俱设中书舍人，“六部承奉意旨，靡所不领，而阁权益重”^②。至成化间内阁大学士邱濬开始和吏部尚书王整争夺朝列位次^③，说明此时的内阁已具备制度上的自觉，不再仅以皇帝的私人班底自居了。于是，“嘉靖以后，朝位班次，俱列六部之上”。夏言、严嵩等人则被目为“真宰相”。

嘉靖初的内阁首辅杨廷和可以说是位名符其实的权相，在与皇权对抗、反对大礼议的过程中，除了内廷张太后之外，他也得到了外廷绝大部分官僚的衷心拥护。反对者张璁尽管力助明世宗打击师道，但是一旦为了谋求自己的权力，却也“强直自遂，人主为屈”^④，因此勉强可以算作外廷的代言人。继之而起的内阁首辅夏言，虽因议礼得幸，但不附世宗崇道教，建言释放大礼议人狱诸臣，同样在外廷中赢得了时望。因此张、夏诸人尽管反对者众多，却罕见有人从制度上对其所掌握的阁权说三道四。

真正从法理上对阁权作釜底抽薪的是在严嵩当政的时代。嘉靖三十二年兵部武选司员外郎杨继盛弹劾严嵩有“十大罪”，第一款便说：

高皇帝罢丞相，设立殿阁之臣，备顾问、视制草而已，嵩乃俨然以丞相自居。凡府部题奏，先面白而后草奏，百官请命，奔走直房如市。无丞相名，而有丞相权。天下知有嵩

① 票拟之名，起于宣德三年，但作为一个制度形成，则是在英宗正统初，参罗丽馨《明代内阁制度》。

② 《明史》卷72《职官一·内阁》。

③ 沈德符：《万历野获编》卷7《阁部列衔》。

④ 王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》卷8《野史氏言》。张璁提高外廷权力主要是为了打击内监，参上编第一章。

而不知有陛下。是坏祖宗之成法，大罪一也。^①

杨继盛这种呼声虽然很快沉寂，但却为外廷对阁权重新进行审视提供了思路。嘉隆之间徐阶、高拱相继柄政，尽管互有倾轧，但却仍以外廷的领袖自任。像徐阶，更是得到外廷绝大部分官僚的拥戴，以对抗隆庆初期皇帝与中官的势力。

张居正时代阁权无与伦比，六部与都察院都在内阁的辖制下战战兢兢，惟命恐后。但正是在这个时候，重新出现了对阁权表示怀疑的声音。万历四年巡按御史刘台在弹劾张居正的奏疏中特别强调：

高皇帝鉴前代之失，不设丞相，事归部院，势不相摄，而职易称。文皇帝（成祖）始置内阁，参预机务，其时官阶未峻，无专肆之萌。二百年来，即有擅作威福者，尚惴惴然避宰相之名而不敢居，以祖宗之法在也。乃大学士张居正偃然以相自处，自高拱被逐，擅威福者三四年矣。谏官因事论及，必曰：“吾守祖宗法。”臣请即以祖宗法正之。^②

刘台弹劾张居正的动机，我们在上一章已经论及，问题是，同样是阁权，同样是权相，为什么在遭到弹劾的过程中，有的是即人论事，有的则针对权力的基础本身？

其实，倘注意到我们此前对张居正所做过的分析，那么一切便可了然了。张居正之所以受到质疑，本质上是因其与清流交恶，不被外廷视作合格的领袖，相反却被视作皇帝与宦官的代言人。因此对阁权的冲击本质上是反对皇权，这一点对严嵩

^① 《明史》卷209《杨继盛传》。

^② 《明史》卷229《刘台传》。

也是一样。职此，对阁权进行反思的关键即在于内阁是否被外廷看做异己的势力。以往用阁权与皇权的斗争作为考察明代政治史的一个切入点，似不如用皇权与廷权的关系为关照，更显妥帖。

从这个角度来切入，那么万历中期的阁部之争就不仅仅是廷臣之间的党争。在此时阁权已为皇权所俘虏，变得更加中庸软熟，六部与内阁相争逐，根本目的是为了增加外廷的权力。这也就是为什么外廷屡屡打着张扬皇权、揭露相权的旗号，但明神宗却不吃这套的原因。

张居正去世以后，明神宗出于清算他的需要，开放言路，以为一己之驱除。但是，他所反对的却仅是张居正个人^①，却不是张居正所创下的内阁统司百僚的威信。更何况申时行等人出于因禄固宠的需要，甘愿受皇帝与中官的驱使，内阁不过是皇帝的代言人罢了^②。加之申时行等后来又因此与言官交恶，遂联合部院大臣以对抗言官，于是不仅“阁臣与言路日相水火”^③，九卿以上的大臣和言事的小臣之间也如同冰炭^④。

在明神宗亲政的早期，顾宪成等后来的东林人物，尚在小臣的行列。岁月荏苒，随着官阶的晋升，以增强廷权为职志的东林党人逐渐在六部当中获取了权力。这些人在万历十八年以后相继围绕在吏部尚书宋纁、陆光祖、孙铤、孙丕扬等的周围，以京察

① 《明史》卷218《申时行传》：“帝虽乐言者诃居正短，而颇恶人论时事、言事者皆谏官。”

② 张居正死后，最初部院大臣沆瀣一气，与言官相抗。内阁首辅申时行、吏部尚书杨巍等“彼此相率诣中贵人求援，时行、巍等虽得留，而大权悉旁落矣”。见《嘉靖以来内阁首辅传》卷8《申时行传》。

③ 《明史》卷218《申时行传》。

④ 《耿天台先生文集》卷3《与焦弱侯》。同样的观感可参《明儒学案》卷58《东林学案一·顾宪成传》，顾氏与内阁大学士王锡爵的对答。

为手段，伸张部势（特别是吏部），抗击阁权，正式挑起了阁部之争。

阁部之争是廷权与皇权的争夺，反衬在意识形态领域，则是处于弱势的朱学与强势的在朝王学之间的驰竞。沈鲤为东林学派所推崇^①，申时行支持王守仁从祀，正是双方分野的明证。在申时行以后的阁臣中，王锡爵、赵志皋、沈一贯、朱赓等或者是王学的支持者，或者对王学不表反对。在与皇权关系上，依违取容，苟延度日，可以视作王学的在朝派。这些人在政治上递相拥护、久而不败，被时人比做“传钵沙门”^②，成为当时朝中最大的保守势力。万历时期思想界的反中庸思潮，针对的就是此辈。从师道与君道关系的角度来考察，这批人早已失去了昔日王学的英爽气象。

值得注意的是，师道的精神却在廷权与皇权的竞逐中，被东林党人默默地承继着。用外廷限制内廷，用廷推抵制中旨^③，尽管外廷从未像王学师道派一样打出“复兴师道”的旗帜，甚至相较于前者，犹有更多的与君道合作的意味，但是师道复兴的真意依然在琐碎的政争中流转。这也就是为什么晚明以东林及以东林为偶像的复社为核心的晚明党社运动，可以被视作师道复兴之一的根本原因。黄宗羲等清初的士大夫正是以此为接引，写出了《明夷待访录》、《潜书》等全面反思君道的巨制宏篇。

三 万历时期的反中庸思潮

邹元标《南皋邹先生会语合编》卷上：

① 参前揭《高子遗书》卷8（上）《龙江沈先生泰交始末记》。

② 佚名：《江陵纪事》。另可参《高子遗书》卷8（上）《龙江沈先生泰交始末记》。

③ 参《明史》卷224特别是《陈有年传》。

今世所谓高明者，发扬莽荡而已；所谓沉潜者，包瞒柔昧而已。发扬莽荡者一收拾便可回头入道，若包瞒柔媚者其骨髓率难抽，故圣人取狂、取阳。

又，《南皋邹先生讲义合编》卷上，“乡愿德之贼也”章：

圣人思狂思狷，乡愿属阴，狂狷属阳。

李贽《藏书》卷三十二《孟轲传》附《乐克论》：

凡人之生，负阴而抱阳。阳轻清而直上，故得之则为狂；阴坚凝而执固，故得之则为狷。虽或多寡不同，参差难一，未能纯乎其纯，然大概如是而已。惟彼纯阳之健、纯阴之顺则其人难得见，故夫子思之。自今观之，圣人者，中行之狂狷也；君子者，大而未化之圣人；善人者，狂士之微称也；有恒者，狷者之别名也。是皆信心人也……是信者，狂狷之所以成始成终者也。惟其不学，则谓之善人；从事于学，则谓之君子；由有学而悟无学，则谓之中行。而信，实根柢之矣。学者不识善人之实，乃以廉洁、退让、笃行、谨默之士当之，是入乡愿之室而冒焉以为登善人之堂也，一何视善人之浅哉！

顾宪成《泾皋藏稿》卷四《答友人》：

其无常者不可测，其常者则在我，夫亦守其在我而已。昔宣尼思狂狷而贼乡愿，其论人则曰矜而不争、群而不党，良有味乎其言也。

顾允成《小辨斋偶存》卷六《简高景逸大行》：

夫论道以中则岂复有他说哉！但弟生平所见，怕言中字，以为吾辈学问须从狂狷起脚，然后能从中行歇脚。凡近世之好为中行而每每堕入乡愿窠臼者，只因起脚时便要做歇脚事也。盖落脚即是中行，惟圣人天理浑然、毫无私欲则可，自圣人以下便有许多私欲纠缠……若不向私欲处悉力斩绝而遽言中行，所谓藉寇资而贲盗粮，未有不败者也。

高攀龙《高子遗书》卷九上《重刻倪云林先生诗集序》：

今天下学者好称说中行，夫道，中焉止矣，中行岂不贵？然徐而核之，往往败裂名检者多出好为中行之士，何居孔子时中之圣？

……

这样的例子无须多举，在万历时代诸人的文集中俯拾皆是。有迹象表明，在这一时期的思想界，出现了一股反中庸（或乡愿、中行）的思潮。

批判乡愿式的中庸，对传统的儒家学者来说并不陌生。孔子诛乡愿而取狂狷，所谓“狂者进取，狷者有所不为”，早已为人们所熟知了。貌似谨恂而其心可诛，口尚仁义却志在穿窬，世俗之所谓“伪道学”常常就指此辈。因此凡是以真道学高自标榜的人物，无不把受讥为乡愿视作畏途。王学在兴起之初以任狂自居，所谓“狂者胸次”，所谓“点也虽狂得我情”，都属于此类。相反，真正的朱学大都能狷介自守，不去俯仰随人。狂狷的性格尽管在表现上大异其趣，但落实到实践当中，却又相反相成，密不可分。顾允成说：“默默自忖，性颇近狷，情又颇近狂……居

恒妄意欲作天下第一等人，不近狂乎？反而按其实，尚未能跳出碌碌窠臼也，不近狷乎？”表达的正是此意^①。

然而，从以往类似批评的零星散见，到现在的思而成潮，这种现象又意味着什么？换句话说，既然是思潮就一定会有针对性，是什么原因使一贯在学术上唱反调的东林学者和李贽同仇敌愾？

当然，现实中绝对没有人会在自己的额头贴上乡愿的标签，甚至乡愿本人也可能贼喊捉贼地一同抨击乡愿。那么，这里的乡愿又是指什么人呢？

事实上，假如我们对以前的论述还有一点印象的话，早就应该猜到了。是什么人口口声声以“不容己”为宗，又是什么人以庸言庸行做标榜，以当世的孔子自居？

李贽心目中的乡愿无疑是指耿定向，这段有名的公案早已为人们所熟知了。黄宗羲说：“乃卓吾所以恨先生者，何心隐之狱，惟先生与江陵厚善；且主杀心隐之李义河（幼滋），又先生之讲学友也。斯时救之固不难，先生不敢沾手，恐以此犯江陵不说学之忌。先生以不容己为宗，斯其可已者耶？”^②虽系诛心之论，但情由固属可能。从某种意义上说，李贽对耿定向的抨击，是讲究求真的会通派王学对日渐中庸虚伪的在朝王学的批判。

前面已经指出，作为会通派王学的一员干将，李贽的思想以自我解脱为职志，以当下求真为目标，讲求三教诸子的会通，而不太主张复兴师道。在他那里，道统论已经崩溃了。除了第一点之外^③，他和耿定向在思想倾向上没有太大的差异——“不容己”在本质上也就是求当下之“真”，两者的区别主要在行动

① 《高子遗书》卷11《顾季时行状》。

② 《明儒学案》卷35《泰州学案四·耿定向传》。

③ 耿定向对李贽自我解脱倾向的批评，可参本编第一章第二节。

取向

李贽在性格上有些偏执，是个性情中人。袁中道说他：

本绝意仕进人也，而专谈用世之略，谓天下事决非好名小儒之所能为；本狷洁自厉、操若冰霜人也，而深恶枯清自矜、刻薄琐细者，谓其害必在子孙；本屏绝声色，视情欲如粪土人也，而爱怜光景，于花月儿女之情状亦极其赏玩，若借以文其寂寞；本多怪少可，与物不和人也，而于士有一长一能者，倾注爱慕，自以为不如；本息机忘世、槁木死灰人也，而于古之忠臣义士、侠儿剑客，存亡雅谊，生死交情，读其遗事，为之咋指砍案，投袂而起，泣泪横流，痛哭滂沱而不自禁。^①

这种真性情决定了他为人的率真，为学的求真。也使他痛恨乡愿、拒斥伪学，鄙夷那些心口不一的名教卫道士，在嫉俗愤世的尖利言辞中，寄寓着一片无法自己的古道热肠。李贽是那种对现实充满了绝望，但又在绝望中孤凄踽行的人^②。

理解了这一点，我们也就理解了他对耿定向那种近乎发泄式的嘲讽和揶揄：

试观公之行事，殊无甚异于人者。人尽如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知识以至今日，均之耕田而求食，买地而求种，架屋而求安，读书而求科第，居官而求尊显，博求风水以求福荫子孙。种种日用，皆为自己身家计

① 袁中道：《李温陵传》，载《焚书》卷首。

② 岛田虔次也有同感，李贽在他的笔下被称作“无比类的独自存在”，参沟口雄三：《中国前近代思想的演变》第65页。

虑，无一釐为人谋者。及乎开口谈学便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他；我怜东家之饥矣，又思西家之寒难可忍也；某等皆上门教人矣，是孔孟之志也；某等不肯会人，是自私自利之徒也；某性虽不谨，而肯与人为善；某等行虽端谨，而好以佛法害人。以此而观，所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲，其与言顾行、行顾言之何异乎？以是谓为孔圣之训可乎？翻思此等反不如市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。^①

因此，与其如侯外庐所说，李贽是一个“反道学家”，倒不如说他是一个“反假道学家”。听其言而观其行，李贽所尊重的是真名教，痛恨的却是假道学。这一点由他《读若无母寄书》一文便可窥其端倪^②。

李贽的口诛笔伐当然酣畅淋漓，大快人心。然而从现实的情境着眼，却又未免勇于任道而拙于保身了。他所抨击的对象当时正做着正三品的刑部侍郎，尽管也曾为此像模像样地作《求微书》四处分发给友朋，以深自谦抑；但是，无须他本人出而，他那帮“忘其为趋势附热而至也”的弟子门徒^③，便会学习孔门的子路，使恶言不复入耳了。李贽在其后的几年四处奔窜、寝不安席，正是拜此辈之赐^④。同时，这些人还造作蜚语传播京师，

① 《焚书》卷1《答耿司寇》。

② 文见《焚书》卷4。沟口雄三对这一问题的讨论，见《中国前近代思想的演变》第72-76页。另可参《焚书》卷3《童心说》，“真实无妄”是李贽学说的第一义。

③ 《焚书》卷1《答耿司寇》。

④ 对这一问题的考察，可参容肇祖《李贽年谱》及张建业《李贽评传》的相关讨论。

“云卓吾著书丑诋四明相公”，以欲动内阁首辅沈一贯对他的恨意^①。礼科都给事中、东林党人张问达乘机特疏弹劾，李贽因之自刎在狱中。

沈一贯本人是个缺乏学术个性的官僚，但是从他与申时行等工党内阁的衣钵相传来看，仍可视作在朝王学的代表，至少那种中庸软熟的作风可以说一般无二。因此，在朝王学与王学会通派之间的鹬蚌相争，是由东林学派渔翁得利。后者尽管和沈一贯在朝政中许多方面都处于对立的角色，但在这一点上也不禁为他说起好话来了：

张问达首论李贽（即李贽），竟被逮自刎狱中，此四明相业，大是救世奇着。后生小子恶拘检而乐纵肆，卓吾却与以好题目、新议论，令悍然敢为无忌惮，扫灭程朱正学。近日世道人心至于不可收拾者，载贽之罪也。^②

反中庸思潮不仅是王学内部的混斗，也是东林学派抨击王学的好题目。事实上，这一思潮又常与当时对“无善无恶”学说的批评混为一谈。

万历中期，经过政治与学术的多次互动整合，第三期王学中的四个学派——在朝、狂侠、乐学、会通，尚在思想界保持活力的，只剩下了在朝和会通两个。前者成为政治上的主流，后者则在学术界蓬勃发展。两派尽管在行动取向上不无对立之处，但在思想上却彼此呼应，互通声气。耿定向的学生焦竑、管志道、潘

① 《万历野获编》卷27《二大教主》。按，同条又载当时佛教界三大高僧之一的达观，也因牵连妖书一案，为沈一贯瘐死狱中，“两年间丧二导师，宗风顿坠”，晚明的会通派此时受到了不小的打击。

② 丁元荐：《西山日记》卷下

士藻、祝无功等人都可算是会通派的干将，情形可见一斑，因此东林学派对朝野王学的批评便颇有叠加之处。声势浩大的反“无善无恶”思潮被同时赋予了攘弃佛老、反对在朝王学、批评王学会通派等多重含义^①。

王畿的“四无说”与耿定向“不容已”式的中庸，在哲理的思辨上尽管仍有一间之隔，但落实到具体的实践，除了特立独行之上外，大都有猖狂自恣或成为乡愿的嫌疑。前者是真小人，后者是伪君子，尽管微有不同，其颠覆名教则一般无二。顾宪成等人在尊重管志道慷慨节义的同时，对他的“无善无恶”论严词相辟，正是有此隐衷。

不过，无善无恶的理论可以造就乡愿，但是“无善无恶”却并不等于中行。前者是对心体本然状态的把握，后者则常被与狂狷等词并列，表明在晚明人的心目中，它代表着一种理想的人格类型。因此反中庸思潮尽管与对“无善无恶”的反动互有交叉，但在实际上仍有其现实中的所指。其对象依然是耿定向和他所代表的在朝王学^②。

① 顾允成曾作《拟上惟此四字编疏》以抨击“无善无恶”之说。在他看来，“老佛之空、乡愿之似、无忌惮之小人，皆渊藪窟穴于其间”。文见顾允成《小辨斋偶存》卷2。又，顾宪成《顾端文公遗书》之《证性编》卷3《罪言（上）》：“无善无恶四字，就上面做将去，便是耽虚守寂的学问，弄成一个空局，释氏以之；从下面做将去，便是同流合污的学问，弄成一个顽局，乡愿以之。”又说：“释氏高，乡愿低；释氏圆，乡愿巧；释氏真，乡愿伪，其为无善无恶，一也。”按顾宪成所云释氏，大概兼有指代王学会通派之意，因为在东林的眼中，李贽、罗汝芳等的学说已是狂禅了。但狂禅却不失其真，和乡愿仍然大不一样。从本书的角度来看，后者即指在朝王学。

② 《明儒学案》卷35《泰州学案四·耿定向传》：“先生之学，不尚玄远，谓‘道之不可与愚夫愚妇知能，不可以对造化、通民物者不可以为道。故费之即隐也，常之即妙也，粗浅之即精微也’。其说未尝不是，而不见本体，不免打入世情队中。共行只是人间路，得失谁知天壤分？此古人所以夷刀锯鼎镬学问也。是故以中行为学，稍一不彻骨髓，其下场不及狂狷多矣。”耿定

东林和耿定向交恶事出有因，它是申时行等王学内阁笼络外廷大员以对抗言官批评的产物。万历十七年南京御史王藩臣上疏弹劾应天巡抚周继，揭示了上下党争的这一隐情。

早在正德初，宦官刘瑾专权，为了防止言官的弹劾，曾经矫谕都察院左都御史刘宇，此后南北两京御史凡有章奏必同时呈禀本院长官^①。那以后历嘉、隆、万三朝，早已成为惯例了。当权者通过笼络都察院首领进而控制言路，更其是正德以后朝野不争的事实。但万历以后一班年轻气盛的御史小臣在言路发舒的情况下却公然藐视这一成宪，用意不问可知了^②。

在周继之前被弹劾的还有江西巡抚陈有年、四川巡抚徐元太，三个人的官声本来都不算差，特别是陈有年，后来官至吏部尚书，与东林党人一起，同腐朽的内阁作对，清誉更是名闻遐迩。王藩臣弹劾周继但却逾月也不投揭都察院，惹怒了时为都察院左都御史的耿定向。于是以申救陈有年等三人的名义愤而上疏：

臣自去年六月履任，就列经年矣……臣昔叨佐北院时，御史凡有纠劾，疏上后即以揭投堂，此中相沿旧规，疏上三日以揭投堂。乃自臣之受事也，率七八日或十数日，始以揭

（接第447页注②）向讲究中行，但却反对王畿“无善无恶”之说，此亦可视作在朝与会通之分野（参本编第一章第二节）。一言以蔽之，在东林学派眼里，会通与在朝之异，即真小人和伪君子之别。当王学本身已成为官方的意识形态后，学术分野已不再以朱、王立异，而是转向对理想人格的评判。了解这一点，方可以窥晚明学风之变迁。

① 《小辨斋偶存》卷5《客问》。

② 《高子遗书》卷11《光州学正薛公以身墓志铭》载薛敷教所上之疏：“今设有弹劾长官者，谁与通之？隐机先露则危其身，说议复停则负其志，事当密而不密，祸日移之国家。”正可见一般言路小臣被台宪压制下那种临深履薄之感。万历十年以后，言官上疏不再投揭御史台，至少有自保的意图在内。

投。今闻御史王藩臣复有疏上逾月矣，竟不投揭，是弁髦臣也，是易臣不足与议也。不然是谓臣之职掌无与于纠劾也，臣又何颜立于台臣之上耶？

同时以辞职相要挟^①。北京的左都御史吴时来紧接着上疏请求申飭台规^②，王藩臣因此被罚俸两个月。

耿定向、吴时来这一做法马上招来激烈的反弹。新进士薛敷教立刻上疏，除了指责二人“阻塞言路”之外，还攻击“二三辅臣，曲学险诐”，矛头直指首辅申时行和次辅许国。同时，南京御史王麟趾、黄仁荣也纷纷上疏，着力声援。申时行极为恼怒：“必如敷教言，将尽抑大臣而后可耶？”许国是薛敷教的会试座主，自觉面上无光，请求罢职。于是副都御史詹仰庇弹劾薛敷教，吏科都给事中陈与郊诋斥建言诸臣，大小臣工之间一片混斗^③。

薛敷教是一代名儒薛应旂的孙子。后者晚年重辑宋端仪的《考亭渊源录》，在学术上会通朱陆，信王而尊朱，开东林学派的先河^④。当时顾宪成、顾允成兄弟曾一同登门讨教，薛应旂极为欣赏，目之为“东南珍物”，命薛敷教和二人“缔兄弟交”^⑤，三人从此以道学自负，若干年后都成为东林学派的核心人物。

顾氏两兄弟中，顾宪成性稍平和，顾允成则锋芒毕露。万历

① 《耿天台先生文集》卷2《己丑乞骸疏三》，参《观生记》万历十七年己丑。

② 《明史》卷231《薛敷教传》。

③ 《明史》卷231《薛敷教传》；卷219《许国传》。

④ 宋端仪《考亭渊源录》由于其会通朱陆的取向，在当时已被比做程敏政《道一编》。薛应旂自言早年尊信王学，晚年则深悟“朱子之言，孔子教人之法也；陆子之言，孟子教人之法也”，因此信王而尊朱。见宋端仪辑、薛应旂重辑《考亭渊源录》卷首，薛氏所撰《书考亭渊源目录后》。

⑤ 《高子遗书》卷11《光州学正薛公以身墓志铭》；《泾皋藏稿》卷22《先弟季时述》。

十四年因殿试策直接抨击内阁辅臣，被大学士王锡爵抑置第二百一十三名及第^①。适值南京提学御史房寰连疏攻诋清名素著的都御史海瑞，遂与同年进士彭遵古、诸寿贤一起露章弹劾。“始寰疏出，朝野多切齿。而政府庇之，但拟旨譴让”。顾允成等上疏以后，内阁反以其出位妄言，褫其冠带，勒令还乡^②。直到万历十六年因巡按御史推荐，出任江西南康府教授，因母老致仕，不久丁忧。正赶上薛敷教因弹劾耿定向，勒令回家省过三年。

或许是狷狂的个性使然，顾允成尽管在政治上屡遭摧抑，却愈挫愈坚。目击九列大臣结党沆瀣，不禁“仰天浩叹”，上书座师许国：“言路者，天下之公，非台省之私也。出于公即荡荡平平，出于私即旁蹊曲径”，对当轴者阻塞言路的行径大为鄙夷。^③不久又托好友华国博以《客问》转交耿定向，用主客问答的形式对他的行为极尽嘲讽揶揄之能事。在这篇文字中，耿定向成为明确被指名的“乡愿道学”。

乃借口于三中丞而谋申敕阁瑾之故事。盖方今将顺当事之徒，类不乏人，未有若公之巧而文者。如是而托于圣人之不避嫌，乃迹来乡愿道学谈淫邪遁之常谈。^④

职此，说东林学派的反中庸思潮矛头是针对耿定向和他所代表的在朝王学，应该不算危言耸听。

由于与清流交恶，或许是自觉面上无光，耿定向在 66 岁老而未衰之年九疏求退，走完了他有惊无险的仕途生涯。《明史》

① 《高子遗书》卷 11《光州学正薛公以身墓志铭》。

② 《明史》卷 231《顾允成传》。

③ 《小辨斋偶存》卷 5《上座师许相国》。

④ 《小辨斋偶存》卷 5《上耿中丞》。

说他：“初立朝有时望，后历徐阶、张居正、申时行、王锡爵四辅，皆能无齟齬。”^① 作为在朝王学的理论喉舌，他的所作所为是恰如其分的。

万历时期的反中庸思潮，是一次真诚与虚伪，刚健与软熟，狂狷与乡愿之间的较量。这种较量的背后，早已超出了学派的归属，而转向了理想人格的评判。事实上，正是因为一切学术与道德最终都被化约为人格诚信的有无，才有了其后东林党人君子、小人的分野。万历后期，顾宪成和高攀龙一起重葺东林书院，讲学其中，“与其学者，号为君子”^②。若干年后，为在朝王学张目的御史过庭训上言：“自东林之名立，我必为君子，人谁甘为小人？”^③ 天启朝东林与阉党的对立已经呼之欲出了。

① 《明史》卷 221《耿定向传》。

② 《罪惟录·帝纪》卷 14《神宗纪》，万历三十九年十一月。按顾宪成于万历二十二年便已和高攀龙、钱一本等葺东林书院讲学了（参谢国桢《明清之际党社运动考》第 38 页），《罪惟录》系年于此，不详所本，不过本书所关注者不在时间，而在其以君子自命。

③ 同上书，万历四十年十一月。

征引文献目录

基本文献：（带*者现收入四库全书存目丛书）

《明武宗实录》，台北，“中研院”历史语言研究所校印本。

《明世宗实录》，同上。

《明穆宗实录》，同上。

《明神宗实录》，同上。

《万历吉安府志》，书目文献出版社，影印日本藏中国罕见地方志丛刊。

班固：《汉书》，中华书局本。

班固纂集《白虎通德论》，朱维铮校阅，收入《传世藏书·经学史卷》。

陈邦瞻：《宋史纪事本末》，北京，中华书局，1977。

陈鼎：《东林列传》，周骏富辑《明代传记丛刊》本，台北，明文书局，1991。

陈洪谟：《治世余闻录》，涵芬楼影印明万历刻纪录汇编本。*

陈建：《学菴通辨》，明嘉靖二十七年刻本。*

陈亮：《陈亮集》（增订本），邓广铭点校，北京，中华书局，1987。

陈仁锡评纂《皇明世法录》，《明代传记丛刊》本。

陈田：《明诗纪事》，《明代传记丛刊》本。

陈献章：《陈献章集》，孙通海点校，中华书局，1987。

陈子龙等编《皇明经世文编》，中华书局，1962。

程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，1981。

程敏政：《道一编》，明嘉靖三十一年刻本。*

程嗣章：《明儒讲学考》，清道光四年刻本。*

丁元荐：《西山日记》，清抄本。*

杜佑：《通典》，中华书局，1984年据商务印书馆万有文库十通本影印。

范守己：《皇明肃皇外史》，影印清宣统津寄庐抄本。*

方献夫：《西樵遗稿》，清康熙三十五年方林鹤刻本。*

傅维麟：《明书》，清康熙三十四年本诚堂刻本。*

高拱：《高拱论著四种》，流水点校，中华书局，1993。

高攀龙：《高子遗书》，四库全书本。

耿定向：《耿天台先生全书》，民国武昌正信印书馆铅印本。

耿定向：《耿天台先生文集》，明万历二十六年刘元卿刻本。*

耿定向：《先进遗风》，《明代传记丛刊》本。

谷应泰：《明史纪事本末》，北京，中华书局，1977。

顾宪成：《顾端文公遗书》，清光绪三年刻本。*

顾宪成：《泾皋藏稿》，四库全书本。

顾炎武著，黄汝成辑《日知录集释》，上海古籍出版社，1985。

顾允成：《小辨斋偶存》，四库全书本。

归有光：《震川先生集》，周本淳点校，上海古籍出版社，1981。

桂萼：《文襄公奏议》，明嘉靖二十三年桂戴刻本。*

郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，1961。

郭子章：《蟪衣生粵草》，明万历十八年周应鳌刻本。*

过庭训：《本朝分省人物考》，《明代传记丛刊》本。

韩愈：《韩昌黎全集》，北京，中国书店据世界书局1935年本影印，1991。

韩贞：《韩贞集》，黄宣民校点，北京，中国社会科学出版社，1996。

何出光、陈登云等撰，喻思恂续《兰台法鉴录》，书目文献出版社，影印北京图书馆古籍珍本丛刊。

何良俊：《四友斋丛说》，中华书局，1959。

何乔远：《名山藏》，《明代传记丛刊》本。

何心隐：《何心隐集》，容肇祖整理，中华书局，1960。

黄晖：《论衡校释》，中华书局，1990。

黄宗羲：《明儒学案》，中华书局，1985。

黄宗羲：《明夷待访录》，季学原、桂兴沅导读本，成都，巴蜀书社，1992。

黄宗羲等：《宋元学案》，陈金生、梁运华点校，中华书局，1986。

纪昀等：《四库全书总目提要》，北京，中华书局，1965。

蒋一葵：《尧山堂外记》，明万历刻本。*

焦竑：《国朝献征录》，《明代传记丛刊》本。

焦竑：《玉堂丛语》，顾思点校，中华书局，1981。

瞿九思：《孔庙礼乐考》，明万历三十五年史学迁刻本。*

来集之：《倘湖樵书》，清乾隆来廷楫倘湖小筑重刻本。*

雷礼：《国朝列卿记》，明万历徐鉴刻本。*

李乐：《见闻杂记》，上海古籍出版社，1986。

李绍文：《皇明世说新语》，明万历刻本。*

李时：《南城召对》，民国燕京大学图书馆抄本。*

李桢：《东林党籍考》，《明代传记丛刊》本。

- 李颐：《李及泉先生奏议》，清咸丰六年李熙载等重刻本。*
- 李元阳：《中溪家传会稿》，上海书店，丛书集成续编本。
- 李贽：《藏书》，明万历二十七年焦竑刻本。*
- 李贽：《焚书》、《续焚书》，中华书局，1975。
- 李贽：《李温陵集》，明刻本。*
- 李贽：《续藏书》，明汪修能刻本。*
- 李贽：《卓吾先生批评龙溪王先生语录钞》，明万历尚论斋刻本。*
- 梁亿言：《遵闻录》，新文丰出版公司，丛书集成新编本。
- 林之盛编《皇明应谥名臣备考录》，《明代传记丛刊》本。
- 刘昫：《旧唐书》，中华书局本。
- 刘知几：《史通》，（浦起龙：《史通通释》本）上海古籍出版社，1978。
- 柳开：《河东集》，四库全书本。
- 柳宗元：《柳宗元集》，北京，中华书局，1979。
- 陆树声：《清暑笔谈》，《笔记小说大观》第十三编第五册。台北，新兴书局有限公司，1984年再版。
- 吕本等辑《明太祖宝训》，明万历三十年秣陵周氏大有堂刻本。*
- 吕本等辑《世宗肃皇帝宝训》，同上。
- 吕调元等修纂清宣统《湖北通志》，商务印书馆，1934年缩印本。
- 吕坤：《呻吟语》，明万历三十一年刻本。
- 吕楠：《泾野先生文集》，明嘉靖三十四年于德昌刻本。*
- 马端临：《文献通考》，中华书局，1986年据商务印书馆万有文库十通本影印。
- 毛奇龄：《辩订嘉靖大礼议》，载《艺海珠尘》，
- 毛奇龄：《武宗外纪》，上海书店，1982。

毛奇龄《王文成传本》，清康熙西河合集本。*

毛宪撰、吴亮增补《昆陵人品记》，明万历刻本。*

聂豹：《双江聂先生文集》，明嘉靖四十三年吴凤瑞刻隆庆六年刻本。*

欧阳德：《欧阳南野先生文集》，明嘉靖三十七年梁汝魁刻本。*

欧阳修、宋祁：《新唐书》，中华书局本。

欧阳修：《欧阳修全集》，北京，中国书店，1986。

彭定求：《明贤蒙正录》，《明代传记丛刊》本。

皮日休：《皮子文藪》，萧涤非、郑庆笃整理，上海古籍出版社，1981。

钱德洪：《平濂记》，清初抄本。*

钱谦益：《列朝诗集小传》，上海古籍出版社，1983。

钱仪吉纂录《碑传集》，《明代传记丛刊》本。

清世宗胤禛《大义觉迷录》，中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第四辑，中华书局，1983。

邱浚：《大学衍义补》，金良年整理，《传世藏书·经学史卷》，

阮元校刻《十三经注疏》，北京，中华书局影印，1980。

邵念鲁：《思复堂文集·碑传》，《明代传记丛刊》本。

申时行：《赐贤堂集》，明万历刻本。*

沈德符：《万历野获编》，中华书局，1959。

沈鲤：《文雅社约》，明万历三十年刻本。*

沈鲤：《亦玉堂稿》，四库全书本。

沈懋学：《郊居遗稿》，明万历三十三年何乔远刻本。*

沈一贯：《敬事草》，明刻本。

沈越：《皇明嘉隆两朝闻见记》，明万历二十七年沈朝阳等刻本。*

释僧祐编《弘明集》，上海古籍出版社，1991。

司马迁：《史记》，中华书局本。

宋端仪辑，薛应旂重辑《考廷渊源录》，明隆庆三年林润刻本。*

苏茂相辑《皇明宝善类编》，《明代传记丛刊》本。

苏轼：《苏东坡全集》，北京，中国书店据世界书局1936年版影印，1986。

苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，中华书局，1992。

孙奇逢：《理学宗传》，浙江书局光绪庚辰刻本。

谈迁：《国榷》，张宗祥，北京，中华书局，1958。

唐鹤征：《皇明辅世编》，明崇祯十五年陈睿谟刻本。*

唐龙：《渔石集》，明嘉靖刻本。*

唐顺之：《重刊荆川先生文集》，四部丛刊初编本。

脱脱等：《宋史》，中华书局本。

万士和：《万文恭公摘集》，明万历二十年万氏素履斋刻本。*

王褰：《王东崖先生遗集》，民国元年东台袁承业重辑本。

王栋：《王一庵先生遗集》，东台袁氏本。

王艮：《明儒王心斋先生遗集》，袁承业编。东台袁氏本。

王夫之：《读通鉴论》，商务印书馆国学基本丛书本。

王鸿绪：《明史稿》，天津古籍出版社，1998。

王徽：《龙溪王先生全集》，明万历十五年萧良幹刻本。*

王肯堂：《郁冈斋笔麈》，明万历刻本。*

王世贞：《凤洲笔记》，明黄美中刻本。*

王世贞：《嘉靖以来内阁首辅传》，《明代传记丛刊》本。

王世贞：《弇山堂别集》，魏连科点校本，北京，中华书局，1985。

王世贞：《弇州山人续稿》，《明代传记丛刊》本。

王守仁：《王阳明全集》，吴光、钱明、董平、姚延福编校，

上海古籍出版社，1992。

王通：《中说》，四库全书本。

王兆云：《漱石笔谈》，清抄本。*

吴蒙整理《三字经、百家姓、千字文》，上海古籍出版社，1988。

吴肃公：《明语林》，清宣统元年碧琳琅馆丛书本。*

伍袁萃：《林居漫录》，清抄本。*

夏燮：《明通鉴》，沈仲九校点，中华书局，1959。

夏言：《桂洲先生奏议》，明忠礼书院刻本。*

夏言：《夏桂洲先生文集》，明崇祯十一年吴一 刻本。*

项笃寿：《今献备遗》，《明代传记丛刊》本。

熊宾辑，钱启忠重订《近溪罗先生一贯编》，明长松馆刻本。*

徐坚：《初学记》，中华书局，1962年。

徐阶：《世经堂集》，明万历徐氏刻本。*

徐开任：《明名臣言行录》，《明代传记丛刊》本。

徐世昌：《清儒学案小传》，周骏富辑《清代传记丛刊本》，

徐学谟：《世庙识余录》，明徐兆稷活字本。*

徐学谟：《徐氏海隅集》，明万历四十年徐元嘏重修本。*

许孚远：《敬和堂集》原本八卷，今《四库存目丛书》仅余四卷。明万历刻本。*

薛应旂：《方山先生文录》，明嘉靖三十三年东吴书林刻本。*

颜钧：《颜钧集》，黄宣民校点，北京，中国社会科学出版社，1996。

杨柳桥：《荀子诂释》，齐鲁书社，1985。

杨起元：《太史杨复所先生证学编》，明万历四十五年余永宁刻本。*

杨廷和：《杨文忠三录》，四库全书本。

叶权：《贤博编》，《明史资料丛刊》，江苏人民出版社，1981。

佚名：《皇明小史摘抄》，清初抄本。*

佚名：《江陵纪事》，《笔记小说大观》第四编第八册。

易宗夔：《今世说》，《清代传记丛刊本》，

雍正《浙江通志》，上海商务印书馆，1934年影印清光绪刻本。

于慎行：《谷山笔麈》，吕景琳点校，中华书局，1984。

余继登：《典故纪闻》，顾思点校，中华书局，1981。

袁承业：《王心斋先生弟子师承表》，东台袁氏本。

袁承业辑《明儒王东垣、东隅、东日、天真四先生残稿》，东台袁氏本。

袁枢：《通鉴纪事本末》，北京，中华书局，1964。

查继佐：《罪惟录》，方福仁校点，浙江古籍出版社，1986。

湛若水：《湛甘泉先生文集》，清康熙二十年黄楷刻本。*

张安茂：《泮宫礼乐全书》，清顺治十三年刻本。*

张纯一：《墨子集释》，成都古籍书店，1988年据世界书局1936年版影印。

张璠：《太师张文忠公集》，明万历四十三年张汝纪刻增修本。*

张居正：《新刻张太岳先生诗文集》，明万历四十年唐国达刻本。*

张卤：《皇明嘉隆疏抄》，明万历刻本。*

张廷玉等：《明史》，中华书局本。

张萱：《西园闻见录》，《明代传记丛刊》本。

张元忭：《张阳和先生不二斋文选》，明万历张汝霖、张汝懋刻本。*

章学诚：《章学诚遗书》，北京，文物出版社，1985。

赵贞吉：《赵文肃公文集》，明万历十三年赵德仲刻本。*

真德秀：《大学衍义》，四库全书本。

郑晓：《今言》，李致忠点校，中华书局，1984。

郑玄、贾公彦：《周礼注疏》，《十三经注疏》本。

周宾所：《识小编》，《五朝小说大观》第25帙，《皇明百家小说》，

周汝登：《圣学宗传》，明万历三十三年王世韬等刻本。*

周汝登：《周海门先生文录》，明万历张元懌刻本。*

朱大韶编《皇明名臣墓铭》，《明代传记丛刊》本。

朱棣：《圣学心法》，明永乐七年内府刻本。*

朱厚熜、张璁：《谕对录》，明万历三十七年蒋光彦等宝纶楼刻本。*

朱厚熜：《明堂或问》，明抄宸章集录本。*

朱厚熜：《御制孔子祀典申记》，同上。*

朱厚熜：《御制孔子祀典说》，同上。*

朱熹：《四书章句集注》，北京，中国书店，1985第二版。

朱彝尊：《静志居诗话》，《明代传记丛刊》本。

朱元璋：《皇明祖训》，明洪武礼部刻本。*

邹元标：《南皋先生会语合编》、《讲义合编》，明万历四十七龙遇奇刻本。*

邹元标：《愿学集》，四库全书本。

邹元标：《邹忠介公奏疏》，上海古籍出版社，续修四库全书本。

近人著作（中文）：

陈宝良：《悄悄散去的幕纱——明代文化历程新说》，陕西人民出版社，1988。

陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京，人民出版社，1991。

陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》，台北，“中研院”中国文哲研究所筹备处，1996。

陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》（修订版），台北，台湾学生书局，1992；

陈荣捷：《王阳明与禅》，台北，台湾学生书局，1984。

陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980。

陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，唐振常导读本，上海古籍出版社，1997。

陈仲安、王素：《汉唐职官制度研究》，中华书局，1993。

戴瑞坤：《阳明学汉学研究论集》，台湾学生书局，1988。

岛田虔次：《朱子学与阳明学》，西安，陕西师大出版社，1986。

邓艾民：《朱熹王守仁哲学研究》，华东师范大学出版社，1989。

狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，台北，联经出版事业公司，1983。

樊树志：《万历传》，人民出版社，1993。

方尔加：《王阳明心学研究》，长沙，湖南教育出版社，1989。

方授楚：《墨学源流》，中华书局，1934。

冯友兰：《中国哲学史》，上海，商务印书馆，1947。

冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，吴光、钱明、屠承先译，上海古籍出版社，2000。

葛荣晋：《王廷相和明代气学》，中华书局，1990。

葛兆光：《禅宗与中国文化》，上海人民出版社，1986。

沟口雄三《中国前近代思想的演变》，索介然、龚颖译，北

京、中华书局，1997。

郭沫若：《十批判书》，群益出版社，1947。

侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》，北京，人民出版社，1987。

侯外庐、赵纪彬、杜国庠等：《中国思想通史》，北京，人民出版社，1960。

侯外庐：《中国早期启蒙思想史》，北京，人民出版社，1956。

黄进兴：《优入圣域——权力、信仰与正当性》，西安，陕西人民出版社，1998。

嵇文甫：《晚明思想史论》，上海，商务印书馆，1944；

嵇文甫：《左派王学》，上海，开明书店，1934。

劳思光：《中国哲学史》，香港中文大学崇基学院，1974。

劳思光：《中国哲学史新编》(III)，台北，三民书局股份有限公司，1995。

李国钧等著《中国书院史》，湖南教育出版社，1994。

李洵：《下学集》，中国社会科学出版社，1995。

李洵：《正德皇帝大传》，沈阳，辽宁教育出版社，1993。

梁启超：《（节本）明儒学案》，上海，商务印书馆，1916。

梁启超：《清代学术概论》，朱维铮导读本，上海古籍出版社，1998。

梁启超：《王安石传》，海南出版社，1993。

梁启超：《王阳明知行合一之教》，《饮冰室合集》第五册。北京，中华书局据上海中华书局1936年版影印。

林继平：《明学探微》，台北，台湾商务印书馆，1984。

林延清：《嘉靖皇帝大传》，沈阳，辽宁教育出版社，1993。

鲁迅：《鲁迅小说集》，人民文学出版社，1990。

马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，

1992。

蒙文通：《经史抉源》，成都，巴蜀书社，1995。

孟森：《明清史讲义》，中华书局，1981。

牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北，台湾学生书局，1984。

牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，1999；

牟宗三：《政道与治道》，台北，台湾学生书局，1980。

潘富恩、徐余庆：《程颢程颐理学思想研究》，复旦大学出版社，1988。

皮锡瑞：《经学历史》（周予同注释本）。商务印书馆，1934。

钱穆：《中国学术思想史论丛（七）》，台北，东大图书有限公司，1979。

裘锡圭：《文史丛稿——上古思想、民俗与古文字学史》，上海远东出版社，1996。

任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。

任继愈主编《中国佛教史》第二卷，北京，中国社会科学出版社，1985。

任继愈主编《中国哲学发展史》（秦汉），北京，人民出版社，1985。

容肇祖：《李贽年谱》，三联书店，1957。

容肇祖：《明代思想史》，上海，开明书店，1941。

容肇祖：《容肇祖集》，齐鲁书社，1989。

萨孟武：《中国政治思想史》（第三版），台北，三民书局股份有限公司，1979。

山下龙二：《王阳明传》，文君妃译，台北，国际文化事业有限公司，1989。

沈善洪、王凤贤：《王阳明哲学研究》，杭州，浙江人民出版社，1981。

释圣严：《明末佛教研究》，台北，东初出版社，1987。

栗品孝：《朱熹与宋代蜀学》，北京，高等教育出版社，1998。

唐君毅：《中国哲学思想论集（宋明哲学）》，台北，牧童出版社，1976。

王春瑜：《明清史散论》，上海，东方出版中心，1996。

王士纬：《心斋先生学谱》，1942年撰，复旦大学图书馆藏1981年泰州古旧书店抄本。

王树民：《廿二史札记校证》，中华书局，1982。

王天有：《晚明东林党议》，上海古籍出版社，1991。

韦伯：《支配的类型》，康乐译，台北，允晨文化实业股份有限公司，1985。

韦正通：《中国思想史》，台北，大林出版社，1983。

巫宝三主编《中国经济思想史资料选辑（明清部分）》，中国社会科学出版社，1990。

吴枫、宋一夫主编《中华道学通典》，海口，南海出版公司，1994。

吴晗：《吴晗史学论著选集》，北京，人民出版社，1984。

吴晗：《朱元璋传》，北京，中华书局，1949。

吴敬梓：《儒林外史》，上海古籍出版社，1991。

萧公权：《中国政治思想史》，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

谢国桢：《明清之际党社运动考》，中华书局，1982。

徐洪兴：《思想的转型——理学发生过程研究》，上海人民出版社，1996。

徐平章：《荀子与两汉儒学》，台北，文津出版社，1988。

徐中舒主编《汉语大字典》，湖北（暨四川）辞书出版社，1986。

- 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社，1996。
- 杨国荣：《王学通论——从王阳明到熊十力》，上海，三联书店，1990；
- 杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京，三联书店，1997。
- 杨启樵：《明清史抉奥》，香港，广角镜出版社，1984。
- 杨天石：《泰州学派》，中华书局，1980。
- 尹协理、魏明：《王通论》，北京，中国社会科学出版社，1984。
- 余嘉锡：《四库提要辨证》，北京，科学出版社，1958。
- 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987；
- 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社，1998。
- 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1989。
- 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版事业公司，1987。
- 张德信：《明史海瑞传校注》，陕西人民出版社，1984。
- 张建业：《李贽评传》，福建人民出版社，1981。
- 张立文：《宋明理学研究》，北京，中国人民大学出版社，1985。
- 张庆熊：《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，上海人民出版社，1995。
- 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，上海人民出版社，1987。
- 张显清：《严嵩传》，黄山书社，1992。
- 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》，北京，三联书店，1996。
- 张跃：《唐代后期儒学》，上海人民出版社，1994。

章太炎：《章太炎选集》，朱维铮、姜义华编注，上海人民出版社，1981。

章太炎：《章太炎全集》第三卷，朱维铮点校，上海人民出版社，1984。

章太炎：《章太炎全集》第四卷，徐复点校，上海人民出版社，1985。

章太炎：《章太炎全集》第五卷，饶钦农点校，上海人民出版社，1985。

章太炎：《章太炎全集》第六卷，王仲华点校，上海人民出版社，1986。

周予同：《周予同经学史论著选集》（增订本），朱维铮编，上海人民出版社，1996。

朱东润：《张居正大传》，开明书店，1945。

朱刚：《唐宋四大家的道论与文学》，北京，东方出版社，1997。

朱维铮：《求索真文明——晚清学术史论》，上海古籍出版社，1996。

朱维铮：《音调未定的传统》，沈阳，辽宁教育出版社，1995。

朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社，1987。

朱维铮主编《传世藏书·经库·经学史卷》，海南国际新闻出版中心，1996。

近人研究论著（英、日文）：

Carney Thomas Fisher: *The great ritual controversy in Ming China*, Ann Arbor Michigan: University Microfilm International, 1978.

Philip J. Ivanhoe: *Chinese language, thought and culture*:

Nivison and his critics, Chicago and La Salle: Carus publishing company 1996.

William Theodore De Bary: *Neo - Confucian orthodoxy and the learning of the Mind - and - heart*, New York: Columbia university press, 1981.

板野长八:《儒教成立史の研究》, 东京, 岩波书店, 1995。

荒木见悟:《明代思想研究》, 东京, 创文社, 1978。

加藤常贤监修《中国思想史》, 东京大学出版会, 1952。

间野潜龙:《明代文化史研究》, 东京, 同朋舍, 1979。

山井涌:《明清思想史の研究》, 东京大学出版会, 1980。

小野和子:《明季党社考——东林党と复社》, 同朋舍, 1996。

宇野精、中村元、玉城康四郎主编《东洋思想讲座(二): 中国思想 I》之《儒家思想》, 东京大学出版会, 1967。

以下论文:

David S. Nivison: *Moral Decision in Wang Yangming: the Problem of Chinese "Existentialism"*, Bryan w. van Norden ed., *David S. Nivison The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago and La Salle, Illinois Carus publishing company 1996.

Jen Yu - Wen: *Ch'en Hsien - chang's Philosophy of the Natural*, Wm. Theodore de Bary ed., *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia university press 1970.

Leonard Krieger: *The Autonomy of Intellectual History*, Georg G. Iggers and Harold T. Parker ed. *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory*, Greenwood Press 1979.

Robert Crawford. Chang Chu - Cheng's Confucian Legalism, William Theodore De Bary, ed.: *Self and society in ming thought*.

Takehiko okada (冈田武彦): Wang Chi and the rise of Existentialism, William Theodore De Bary, ed., *Self and society in Ming thought*.

Wm. Theodore de Bary (狄百瑞): Individualism and Humanitarian - ism in Late Ming Thought, Wm. Theodore de Bary ed., *Self and Society in Ming Thought*.

邓志峰:《嘉靖初年的政治格局》,《复旦学报》1999年第1期。

邓志峰:《谁与青天扫旧尘——大礼议思想背景新探》,《学术月刊》1997年第7期。

邓志峰:《学术自由与中国的思想传统——兼论会通派王学与晚明经学的突破》,《“中国近现代思想的演变”学术研讨会论文集》,香港中文大学,2001年8月。

葛荣晋:《中国古代经权说的历史演变》,《孔子研究》1987年第2期。

顾诚:《明代的宗室》,《明清史国际学术讨论会论文集》,天津人民出版社,1982。

何子培:《明儒梁夫山先生年谱》(一名《何心隐年谱》),《中法大学月刊》1934年8月。

洪樵榕:《王守仁(阳明)の思想解放论》,《王阳明传记资料》第17册。

胡秋原:《论阳明之学——论近世中国没落之四:明代知识分子之自由运动与阳明之学》,《王阳明传记资料》第10册。

黄继持:《明代中叶文人形态》,赵令扬编《明清史集刊》第一卷,香港大学中文系,1985。

黄宣民：《颜钧及其“大成仁道”》，《中国哲学》第16辑，长沙，岳麓书社，1993.9。

近藤一成：《王安石の科举改革をめぐる》，《东洋史研究》1987.12。

井上进：《朴学の背景》，京都，《东方学报》第64册，1992.3。

李焯然：《从真德秀的〈大学衍义〉到邱浚的《大学衍义补》》，葛荣晋主编《中国实学思想史》，北京，首都师范大学出版社，1994。

梁洪生：《江右王门学者的乡族建设——以流坑村为例》，台北，《新史学》1997.3。

刘真武：《“大礼之争”是非考辨》，《湖北大学学报》1991年第1期。

刘志琴：《晚明城市风尚初探》，《中国文化研究集刊》第二辑，上海，复旦大学出版社，1984。

罗丽馨：《明代内阁制度》，载《中国史学论文选集》第三辑，台北，幼狮文化事业公司，1979。

欧阳琛：《王守仁与大礼议》，《新中华》1949年第12卷7期。

钱明：《王畿思想在日本的受用与评价》，台北，《中国文哲研究通讯》1999年第9卷第1期。

钱明：《王学流派的演变及其异同》，《孔子研究》1987年第4期。

钱穆：《阳明之学：在香港大学校外课程部讲稿》，《王阳明传记资料》第10册。

桥本敬司：《中国思想にすける身体—王阳明の身体知—》，《广岛大学文学部纪要》1999.12。

秦家懿：《论王阳明的狂者性格》，《王阳明传记资料》第2册。

史华慈：《关于思想史的若干初步考察》，张永堂译，载刘纫尼、段昌国、张永堂译《中国思想与制度论集》，台北，联经出版事业公司，1976。

苏均炜：《大学士严嵩新论》，《明清史国际学术讨论会论文集》，天津人民出版社，1982。

檀上宽：《明清乡绅论》，载《日本学者研究中国史论著选译》（二）附录，中华书局，1993。

唐长孺：《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社，2001。

王瑞来：《论宋代皇权》，《历史研究》1989年第1期。

王瑞来：《论宋代相权》，《历史研究》1985年第2期。

吴震：《王龙溪の道教观——“调息法”を中心に——》，《大阪产业大学论集》（人文科学编），1994.9。

小岛毅：《嘉靖の礼制改革について》，《东洋文化研究所纪要》第117册，1992.3。

小岛毅：《张岳の阳明学批判》，《东洋史研究》第53卷第1号，1994.6。

小山正明：《明代的粮长》，栾成显、南炳文译《日本学者研究中国史论著选译》第6卷，明清。

姚大力：《论蒙元王朝的皇权》，王元化主编《学术集林》第15辑，上海远东出版社，1999。

曾霁虹：《明史阳明平宁藩考》，《王阳明传记资料》第3册。

张璜：《何心隐的社会思想论析》，《史学集刊》1998年第1期。

张宁：《试论秦王朝的文化政策》，《中国文化研究集刊》第三辑，复旦大学出版社，1986。

张其昀：《圆融统一的阳明学》，台北，天一出版社，《王阳明传记资料》第15册。

张治安：《明代廷议之研究》，杜维运等《中国史学论文选集》第一辑，台北，幼狮文化事业公司，1976。

中纯夫：《耿定向と张居正》，《东洋史研究》第53卷第1号，1994.6。

朱维铮：《经学史：儒术独尊的转折过程》，《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，

朱维铮：《晚清的自改革思潮》，《二十一世纪》，1993.8。

朱维铮：《中国经学与中国文化》，《复旦学报》1986年第2期。

佐藤文俊：《明代中期の外戚张氏兄弟》，《东洋史研究》第49卷第3号，1990.12。

后 记

本书是在我的博士学位论文的基础上删改而成的，原有一个极为冗长的书名：《王学史（1521～1584）：从伪学到准官方学说——兼论晚明的师道复兴运动》。其中，“从伪学到准官方学说”对应上、下两编，中编则以师道复兴运动为视角，考察王学在野诸学派的主观精神史。值此书出版之际，东方历史研究出版基金会的诸位专家以为，书名题作《王学史》似乎过于平实，希望为读者计，能有一个更为醒目的名字。反复思考之余，决定改题今名。理由是，本书既从君道与师道相互关系的角度，把中唐至晚明知识界的主观精神史定位为“师道复兴运动”，则王学只是此一运动的一个阶段，一个环节而已，师道精神乃是以王学的形式在展开。尽管本书所讨论的，是作为具体的、现实的、历史中的王学之内在规定性，然其精神实质必须上升到全体本身的高度，方能得到真正的理解，此本书导言所为作也。只不过王学乃是此一运动走向巅峰并最终消解的阶段，问题意识更加集中，表达方式更为彻底罢了。一切具象史，应作如是观。

和书名一样，本书原文也颇为冗长。这主要是因为写作过程中，为求行文连贯，正文中间除必须之外，绝少引用文献本文，而把材料的处理放到注释中间。当然，一般说来，大多数材料对于普通读者来说过于繁杂，而对于专家又殊无必要；然而在遗献凋零、学风浮躁的今天，许多昔人视做常识的东西，却不得

不重新考校，此今日学统之较道统为尤急也。更何况相同的史料，对不同的研究者而言识见迥殊，因此一些基本的分析还是必要的。但尽管如此，本书还是把大量的注释删去了，仅留下引文出处，庶几学者同人可以按图索骥。另外，此次出版也把原文的余论部分，即“明末清初思想界鸟瞰”一节删掉，一来为减少字数；二来此论与本书题旨联系不大；三来明清学术转型问题甚大，非走马看花所宜言。当然，此文已作为另一篇拙文的一部分，发表在2001年香港中文大学中国文化研究所“中国近现代思想的演变”学术研讨会论文集内，题作《学术自由与中国的思想传统》，有兴趣者自可观之。

本书是我在2000年以前思想和学术的一个总结，但写作时间却只用了九个月（1999.9～2000.6），个中甘苦，不堪为外人道之。然而，或许正是由于生命本身的艰辛，才使人意识到感恩的必要。感恩，是一切文化成长的源泉。在我这些年的行程中，每一步艰难的前进都是在父母的关爱，师长的提携，友朋的督促下完成的，幸莫大焉。生我养我者父母，天高地厚，然而迄今我仍无丝毫反哺之能，一念及此，恨莫甚焉。至于师长之教训，友朋之淬砺，不学如我，又何以报之？

就中我首先要感谢的是我的老师朱维铮先生。作为我的博士生导师，朱先生以其罕见的卓识与对学术本身的无比尊重，激发着他的学生，使我在前进的每一步中间都不敢有丝毫懈怠，并努力抛弃因积习而造成的许多主观偏见。每一次有关论文进度的汇报，为了应付朱先生所提出的大量深入而又透辟的问题，我必须努力做到用事实说话，而不仅仅是逻辑的推演；由历史本身来说明历史，是我在朱先生那里所接受的最重要的治学准则。在历史认识越来越陷人主观性情结的今天，这一被主观论者嗤之以鼻的简便原则，却可能是人类恢复其敬畏之心，摆脱因自我膨胀而走向毁灭之途的最后一座营垒。因此，对于我来说，朱先生在我论

文写作期间，从选题的研判，到论文的每一次讨论和修改及最终定稿，所付出的大量心血尚其小者，更重要的是他的许多治学理念及基本见解，已成为我自己进行学术研究的基本前提。假如没有这些，本书的完成是不可想像的。当然，因为资质驽钝而对朱先生见解的误解及生吞活剥之处，理应由我负完全之责。

其次我还要感谢我的硕士导师樊树志先生。1995年我负笈南游，最初便有幸进入樊先生的门下。樊先生于明清政治史及经济史皆卓有建树，正是由于樊先生的启蒙，我才得以对明清政治史产生了浓厚的兴趣，并尝试对明代“大礼议”进行再研究。可以说，我的每一步进展也都倾注着樊先生的心血。

此外，在五年半硕士、博士求学生涯当中，我还有幸聆听过本系许道勋先生、金重远先生、吴浩坤先生、高智群先生、姚大力先生、邹振环先生、王颐先生、廖梅先生、钱文忠先生、巴兆祥先生等的课程，在知识上受益良多。特别是廖梅先生，作为我们的大师姐，在各方面对我的帮助都很大，所有这一切，都是我应该亟为感谢的。论文完成以后，还有幸得到樊树志先生、王家范先生、王春瑜先生、徐文堪先生、胡奇光先生、李天纲先生、姜广辉先生、葛兆光先生、杨国荣先生的悉心审读；并蒙王元化先生、王家范先生、潘富恩先生、姚大力先生、李天纲先生不弃，主持答辩，并获得通过。在现在修改过的这篇书稿中间，便采纳了以上诸先生的许多意见，对此我深表感谢。好友颜玉科、吴通福、周向峰、黄升任、赵利栋、付昱或代为搜集材料，或协助打印，师妹任海平还指出了其中的若干错字，在此一并致谢。

最后我还要感谢朱维铮先生、王家范先生与姚大力先生的鼎力推荐，以及东方历史研究出版基金的慷慨接纳，特别是阮芳纪、杨群先生的大力协助，责任编辑章绍武先生的认真校订，才使本书得以顺利出版。

《东方历史学术文库》稿约

一、凡向本文库提出申请，经评审通过入选的史学专著（25万字以内为宜），均获东方历史研究出版基金全额资助，由社会科学文献出版社出版，并略致薄酬。

二、收入本文库的史学专著，研究方向为：中国古代史、近现代史、外国近现代史、中外关系史，包括政治、经济、文化、民族、外交等领域，以近现代为主。

三、入选文库的专著，为有较高水平的，或解决重大课题，或确立新观点，或使用新资料，或开拓新领域的专题研究成果，尤欢迎优秀博士论文，但一般希望经过至少一年的修改。总之，文库的学术追求是出精品。

四、入选专著，必须遵守学术著作规范，要有学术史的内容和基本参考书目，引文、数据要准确，注释要规范，一律采取当页脚注。切勿一稿两投。

五、申请书稿，要由两位业内教授级专家的推荐（本文库的评、编委不做推荐人），推荐意见力求具体、全面，出版时在封四署推荐人姓名和意见摘要。

六、申请书稿应为已达到出版要求的齐、清、定作品。要求尽可能提供电脑打印稿。除手写稿外，申请书稿、申请表、推荐书均不退。

七、每年3月1日至4月20日为该年度申请受理时间。8月，评审结果通知作者本人。

八、欲申请者，可函索申请表。来函应有：书稿基本内容和写作过程、作者履历和学术经历简介，以及联系地址、邮编、电话、传真、电子信箱等内容。

文库编委会地址：北京市西城区复兴门外大街6号楼1108室
邮 编：100045

电话、传真：(010) 68012536

E - Mail: ahorse @ 163bj. com

联 系 人：阮芳纪 (010) 68436791

沈 渊 (010) 83686866

注 意：邮件统寄上述地址、邮编，由沈渊个人专收。

2003年5月